LIBRARY OF CONGRESS.

[SMITHSONIAN DEPOSIT.]

Chap. BT21

Shelf .G35

UNITED STATES OF AMERICA

1193
423

Geschichte

der

Protestantischen Dogmatik

in ihrem Zusammenhange

mit der

Theologie

überhaupt.

SMITHSONIAN INSTITUTION

Von

Dr. W. Gaß,

a. o. Professor der Theologie.

Erster Band.

Die Grundlegung und der Dogmatismus.

17

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1854.

BT21
.G35

Seinem väterlichen Freunde

dem Königlichen Superintendenten und Pastor zu
Hohenfriedeberg in Schlesien, Ritter u. s. w.

Herrn G. S. Chr. von Herrmann

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Nur wenige Bemerkungen habe ich diesem Buche voranzuschicken. Der Gegenstand desselben hat seit der Herausgabe meiner Schrift über Calixt und den Synkretismus (Breslau 1846) mir und meinen Studien immer näher gelegen. In den letzten Jahren beschäftigte mich die dogmatische Literatur des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts anhaltend, und indem ich mich zu einem größeren Unternehmen anschickte und den gesammelten Materialien eine Gestalt gab, in welcher dieser Stoff noch nicht bearbeitet worden, glaubte ich einem gegenwärtigen Interesse und Bedürfniß der Wissenschaft zu dienen. Die wissenschaftlichen Bemühungen um das erste und zweite Zeitalter des Protestantismus sind in lebhaftem Fortgang, zum Theil schon auf das Kleine und Entlegene ausgedehnt: aber eine zusammenfassende Darstellung darf keineswegs den Abschluß monographischer Specialforschung abwarten, die sie vielmehr zu fördern und anzuregen reichliche Gelegenheit findet.

Ein historisches Buch, wenn es vollkommen wäre, brauchte keine Tendenz, als welche in dem natürlichen Ziel aller Forschung gegeben ist. Die menschliche Kurzsichtigkeit ist es, die den Historiker nöthigt und verpflichtet, Einiges,

wofür er sein Auge gebildet zu haben glaubt, schärfer zu erfassen und hervorzuheben, da er doch nicht Alles sieht. Umfassende und schwierige Aufgaben, — und die meinige wird man nicht zu den leichten rechnen, — haben ohnehin die bedeutende Eigenschaft, daß sie den Bearbeiter, indem er sein Object sich anbequemen will, ebensowohl zu sich heranziehen und erheben. Auch ich habe diesen erweiternden Einfluß des Gegenstandes auf den Standpunkt des Betrachters empfunden, und es hat mir Mühe genug gekostet, auch nur den historischen Forderungen der Sache gerecht zu werden. Wer sollte auch die gewaltigen geistigen Anstrengungen, die herrlichen Tugenden der Treue und des Fleißes, denen die alte Dogmatik ihre Ausbildung verdankt, nicht anerkennen und bewundern, ehe er sie beurtheilt! Keinesweges habe ich nur die Unhaltbarkeit des altprotestantischen Dogmatismus und Scholasticismus nachweisen wollen; dieses abstracte Resultat braucht der Darsteller nicht zu erzielen, er kann es dem vorherrschenden Eindruck seiner Mittheilungen überlassen. Tiefer gelangt die Kritik erst dann, wenn sie den Gründen der Entwicklung nachforschend in dem also Gewordenen zugleich den Ausdruck einer Vollkommenheit erkennt, wie sie der zugehörigen protestantischen Lebensstufe entspricht. Daher ist meine Absicht gewesen, die enge Verbindung des mit ausgezeichneter Stetigkeit gebildeten und dennoch den allgemeinen Wendungen der Geschichte nachgebenden Glaubenssystems mit der religiösen und wissenschaftlichen Bildung des Zeitalters so deutlich als möglich zur Anschauung zu bringen und aus diesem Gesichtspunkt die Stadien des dogmatischen Fortschritts in ihrer organischen Aufeinanderfolge zu begreifen. Zu diesem Zweck mußte einiges bisher ganz Vernach-

läßigte in Betracht gezogen und namentlich in das Studium der kirchlich anerkannten Philosophie ein Blick geworfen werden, weil dieses den Begriff wissenschaftlicher Ausbildung darbietet, welchem auch die Glaubenslehre auf alle Weise genügen wollte. Die alte Theologie war bei aller ihrer äußeren Herrschaft nicht so unabhängig, weder wie sie sein wollte, noch wie sie erscheint, wenn ihre Gestalt lediglich aus ihr selbst und ihrer kirchlichen Natur und Richtung hergeleitet wird. Vielmehr suchte auch sie ein Gepräge rationaler Haltbarkeit, welches sie, und zwar nicht ohne Beschädigung ihres religiösen Wesens, dem herrschenden Gesetz der Wissenschaft unterwarf. Und was man Formalismus zu nennen pflegt, verhielt sich nicht wie ein äußerer gleichgültiger Rahmen, sondern hat auch auf den Geist und Inhalt seinen Einfluß geübt.

Für die zunächst liegende Periode knüpft sich die dogmatische Entwicklung an gewisse größere Bewegungen, welche tief in das Leben der Theologie und Kirche eingreifen. Die Namen Dogmatismus, Synkretismus und Pietismus bezeichnen Stadien von umfassender Wichtigkeit, denen sich meist auch die Gruppen der Literatur und die kleineren Abweichungen des Lehrcharakters unterordnen. Ich bin dem Verlauf dieser Richtungen gefolgt und es gehört zu der Hauptaufgabe dieses und des folgenden Bandes, deren Bedeutung und inneren Zusammenhang darzuthun, damit erkannt werde, daß der Protestantismus selbst zu den Zeiten der schroffsten Einseitigkeit sein inneres Gleichgewicht durch muthige Selbstkritik wiederherzustellen bestrebt gewesen ist.

Wie ich mich zu den positiven Grundsätzen der kirchlichen Theologie stelle, wird aus der allgemeinen

Haltung und kritischen Beschaffenheit des Folgenden ersehen werden. Auch ich glaube an das unvergängliche Wesen des christlichen Protestantismus, wie es nicht in abstracten Principien, sondern in den Heilsgedanken der heiligen Schrift niedergelegt ist. Aber ich denke mir dieses Wesen nicht beruhend auf dem überlieferten Dogma, sondern auf dem Glauben an die durch Jesum Christum, unseren Herrn und Heiland offenbarte und für ewig im Evangelium bezeugte göttliche Gnade, und ich hege das Vertrauen, daß das evangelische Glaubensleben, nachdem es so unendlich Vieles und Durchgreifendes erfahren, auch noch anderer Gestaltungen, ohne sich selbst aufzugeben, fähig sei.

Meine Bearbeitung hält sich streng an die Hervorbringungen der beiden protestantischen Kirchen. Die Geschichte der Dogmatik mußte in gewissem Grade zugleich eine Geschichte der Theologie überhaupt sein, und dieser Titel soll mich berechtigen, die eine stets in Verbindung mit der andern zu behandeln. Während ich bei Gelegenheit einer allgemeinen Umschau über das speciell dogmatische Fach weit hinausgegangen bin, um die vergleichende Einsicht in den gesammten Stand der Theologie nicht zu entbehren noch für die Folge in enge Schranken der einzigen Disciplin gebannt zu sein: habe ich mich auf der andern Seite jeder selbständigen Untersuchung der protestantischen Secten enthalten und nur die Arminianer etwas genauer berücksichtigt. Innerhalb der gesteckten Grenzen werden, wie ich kaum zu sagen brauche, die beiden Confessionen als gleichberechtigt anerkannt und diese Gleichberechtigung als der einzige Standpunkt, welcher über die Thatsache der Trennung erhebt. Ich selbst muß dem religiösen Geiste nach Melanthon und Luther

über Calvin stellen, wie ich überhaupt, sobald von dem Kirchenthum im Ganzen die Rede ist, der Lutherischen Seite überwiegend zugeneigt bin. Aber die exclusive Ueberspannung, in welcher sich das Lutherthum nach der Ausscheidung des Melanthonismus verliert und verirrt, macht es dem Historiker zur Pflicht, die doctrinalen und wissenschaftlichen Vorzüge der reformirten Lehre nach Kräften in's Licht zu stellen und der Wahrheit gemäß zu beweisen, daß beide Confessionen gleich Bedeutendes in unserem Zeitalter geleistet haben. Uebrigens kann ich in Beziehung auf die reformirte Theologie nur wünschen, daß meine Darstellung neben Schweizers und Schneckenburgers Verdiensten möge bestehen können. Schweizer scheint mir die reformirte Dogmatik richtiger als Schneckenburger beurtheilt zu haben, wiewohl er mit mir der Meinung sein wird, daß die Abhandlungen des Letztgenannten das Vortrefflichste sind, was das vergleichende Studium der Lehrbegriffe bis jetzt hervorgebracht.

Die eigentliche Verarbeitung des Stoffes mußte bei dem von mir befolgten Plan besonderen Schwierigkeiten unterliegen. Der Leser wolle beachten, daß ich weder eine Symbolik noch eine Dogmengeschichte des Protestantismus schreiben wollte, wenn gleich der Gegenstand dieser Disciplinen zum Theil mit dem meinigen zusammenfiel, und daß ich ebenso wenig mit einer literarischen Uebersicht und Erläuterung der wichtigsten Erscheinungen, wie wir sie von Heinrich und Schickedanz und neuerlich von Herrmann besitzen, mich begnügen durfte. Weder durfte hier das Dogma für sich verfolgt, noch etwa der bloß symbolische Gesammtinhalt in seiner Bildung und dauernden Erhaltung nachgewiesen werden. Hauptsache war für mich das dogmatische

System, dessen Anfänge und Fortschritte, dessen Methode und künstlerische Ausführung, und da dies Alles zwar zurückweist auf die symbolischen Urkunden, vorzüglich aber doch aus dem schulmäßigen Lehrbetrieb und den Werken der confessionellen Schriftsteller zu schöpfen war: so mußte ich dem Faden der Fachliteratur nachgehen und mit der Charakteristik der literarischen Gruppen so wie der einzelnen Werke und Verfasser fortlaufende Mittheilungen über den Stand des Dogma's zu verbinden suchen. Man wird den Stoff abtheilungsweise, zuweilen auch in Beispielen und Probestücken vorgeführt finden, dergestalt daß diese Stücke nach und nach den ganzen Umfang des Lehrzusammenhangs ausfüllen. Demgemäß habe ich das feinere Dogmatische und Systematische, so viel ich konnte, bevorzugt, das bloß Symbolische aber zurückgestellt. Von derselben Sache an mehreren Orten zu reden, konnte und wollte ich nicht vermeiden, weil es mir darauf ankam, statt zu generalisiren, lieber einen Einblick in das Individuelle und Mannigfaltige zu gewähren. Der erste Abschnitt über die Lehrbildung des sechszehnten Jahrhunderts ist abgesehen von Melanthon und Calvin, die mehr Aufmerksamkeit erforderten, absichtlich kurz behandelt worden, weil darüber schon mehrere andere ausgezeichnete Werke vorliegen. Der zweite die Theologie des folgenden Zeitraums betreffende verlangte größere Ausführlichkeit, bedurfte aber wieder einer inneren Theilung, welche in diesem Fall nicht leicht zu treffen war. Damit das innerlich Verwandte auch als solches auftrete und zur Anschauung komme, schien es angemessen, die ganze orthodox-scholastische Lehrweise des Lutherthums, die ich Dogmatismus genannt habe, von Hutter bis Quenstedt in demselben Zusammen-

hange darzustellen. Dies war aber nur möglich, wenn die Reaction, an deren Spitze Calixt steht, an dieser Stelle übergangen wurde; ich habe sie nur andeutungsweise berührt, um ihr im zweiten Bande einen eigenen Abschnitt zu widmen, Calixt selber aber lediglich als Verfasser seiner Epitome und als Begründer der analytischen Methode in die Reihenfolge eingefügt. Der Leser wolle sich nicht wundern, wenn von Männern wie Valentin Andreä und andern Vertretern einer freieren oder unirenden Denkart noch nicht die Rede ist. Auf der reformirten Seite stellte sich die Sache anders. Hier reicht die scholastische Gleichförmigkeit nur bis in die Mitte des Jahrhunderts und bis Voetius, nachher schließen sich andere den harten Dogmatismus mildernde Schulmethoden, wie die Cartesianische und Coccejanische, an. Ich konnte also mit Voetius abbrechen und habe es um so lieber gethan, weil mir dies den Vortheil bot, demnächst mit dem Synkretismus und Pietismus die Erörterung jener manches Aehnliche darbietenden reformirten dogmatischen Schulbildungen zu verbinden und somit den geistigen Parallelismus in der Entwicklung der Confessionen, soweit er vorhanden ist, auch geltend zu machen. Ich verhehle mir nicht, welche Einwendungen sich gegen diese Vertheilung wie gegen jede Vorkehrung erheben lassen, welche in den lebendigen Fluß der Geschichte einschneidet oder ein Glied der Entwicklung von seinen nächsten und gleichzeitigen Umgebungen ablöst: aber mein Interesse an der Zusammenstellung des Gleichartigen erhebt mich über dieselben. Wie weit die hieraus erwachsenden Uebelstände ausgeglichen seien, mögen Andere beurtheilen.

Die Quellenliteratur hat mir, — Dank sei es der

Reichhaltigkeit der hiesigen Bibliothek, neben welcher ich noch mehrere auswärtige angehen durfte, — in großem Umfange zu Gebote gestanden. Was Vollständigkeit im vorliegenden Falle sagen will, werden Kundige wissen. Die meinige ist freilich nur relativ, hoffentlich aber hinreichend und ohne empfindliche Lücken, und ich fürchte den Vorwurf nicht, sparsam mit den Quellen verkehrt zu haben. Bedauern muß ich dagegen, daß die neuesten für mein Vorhaben wichtigen Schriften erst während des Drucks und zu spät, um noch benutzt zu werden, in meine Hände gekommen sind, namentlich Tholucks letzter Band über die academischen Zustände des siebzehnten Jahrhunderts und Schweizers Werk über die reformirten Centraldogmen.

Ich habe den festen Willen, mein Werk bis in die neueren Zeiten herab fortzusetzen, und werde den zweiten Band sobald ich irgend im Stande bin folgen lassen. Wer eine schwierige Arbeit theils vor theils hinter sich hat, darf wohl den Wunsch hegen, daß ihm die Ermuthigung, welcher jeder Ruhepunkt menschlicher Thätigkeit bedarf, nicht versagt bleiben möge.

Greifswald, im December 1853.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Erstes Buch. Die Grundlegung.

Einleitung. Allgemeines über die Natur des Gegenstandes. Genauere Bezeichnung der Aufgabe. Erwägung des protestantischen Princips . . . . . 1— 20.

Erster Abschnitt. Die Lehrbildung im Lutherthum.

I. Melanthon. Das didaktische Amt neben dem prophetischen. Würdigung der Loci theologici in erster Gestalt und deren Verhältniß zum alten Dogma. Weitere Geschichte des Buchs unter Vergleichung Melanthons mit Luther und seiner Lehrrichtung. Unterschied des Analytischen und Synthetischen . . . . . 21— 50.

II. Commentatoren Melanthons. Uebergang zum Symbolcharakter. Commentirende Nachfolger Melanthons, Strigel und Selnecker. Anfänge symbolischer Fixirung des Lehrsystems . . . . . 51— 56.

Die Einzelfehden des Antinomismus, Majorismus, Synergismus, Osiandrismus u. s. w. . . . . 57— 65.

Die Concordienformel. Martin Chemnitz. Dogmatischer Zuwachs in der Abendmahlslehre und communicatio idiomatum. Heerbrand und Hafenreffer . . . . . 66— 80.

Zweiter Abschnitt. Reformirte Lehrbildung.

I. Zwingli und Calvin. Allgemeine Gesichtspunkte zur Unterscheidung der Lutherischen und schweizerischen Reformation. Gegenwärtiger Stand der Kritik, Schweizer und Schneckenburger . . . . . 81— 91.

Zwingli's Commentarius de vera et falsa rel. Seine Vorsehung und Vorherbestimmung. Aeltere Symbolschriften . 91— 99.

Calvin, Institutiones rel. christ. Anlage, Eintheilung und Ausführung des Werkes, Verhältniß des Dogmatischen zum Principiellen, Prädestination und deren Anwendung. 100—120.

Beza's theol. Tractate, abstracte Darstellung der Erwählungslehre. Resultat . . . . . 121—124.

Seite

II. Calvins nächste Nachfolger. Spätere Symbolschriften und Heidelb. Katechismus. Reformirte Methodik. Petrus Martyr, Hyperius, Musculus, Aretius. Freiere Gestaltung des Systems, Polemik gegen das Lutherthum. Fr. Junius, Sadeel, Zanchi und Grynäus. Bemerkungen über das Grundzügliche der ref. Dogmatik. 125—146.

Zweites Buch. Der Dogmatismus.

Erster Abschnitt. Allgemeine Charakteristik der Theologie im siebzehnten Jahrhundert.

I. Politisch kirchlicher Zustand, Eintheilung und Uebersicht des Folgenden . . . . . 147—157.

II. Uebersicht der wissenschaftlichen Leistungen. Große Fortschritte der gelehrten Bibelstudien bei geistigem Rückschritt der Exegese. Hermeneutik und heilige Philologie. Grotius und Calov als Bibelerklärer. — Magdeburger Centurien, dürftige Beschaffenheit der späteren kirchenhistor. Arbeiten. Patristische Forschungen, Symbolik. — Die Sittenlehre lange verbunden mit der Dogmatik, dann Anfänge ihrer Selbständigkeit. Casuistik. 158—178.

III. Schulbetrieb der Philosophie. Melanthons Verdienste um die Philosophie, Wiederaufnahme des Aristoteles. Physik, Ethik und Dialektik. Abweichende Richtungen des Ramus und Taurellus. — Einführung der Metaphysik, Suarez. — Logische und metaphysische Richtung der Philosophie. — Skizze einiger metaphysischen Systeme des Martini, Scheibler u. A. nebst Folgerungen für den Charakter der Dogmatik. Gegenseitige Einwirkung beider Wissenschaften trotz aller Herrschaft der Theologie. — Methodenlehre und Uebersicht der gewöhnlichen logischen Formeln und Distinctionen . . . . . 178—206.

IV. Verhältniß der Theologie zur Philosophie. Die Theologie ist an sich nicht antiphilosophisch aber hyperphilosophisch, daher ein bestimmtes Maaß der Anerkennung. Dienende Hülfsthätigkeit der Philosophie nach den Stufen des Natürlichen und Geoffenbarten. Dennoch in der Grenzbestimmung etwas Schwankendes. Unterscheidung des Uebervernünftigen und Widervernünftigen. 206—216.
Polemik gegen unberechtigten Gebrauch der Vernunft und Philosophie. Musäus gegen Cherbury und Spinoza. Einordnung der Theologie in den Complex der Wissenschaften . . . . . 216—224.

V. Studium und Begriff der Theologie. Bedingungen des theol. Studiums und Lehrplan. Auctorität

Seite

der theologischen Lehrer, besonders Luthers. Definition und Eintheilung der Theologie. Praktischer Zweck derselben. 224—235.

VI. Dogmatische Grundbestimmungen. Theorie des Schriftprincips und Affectionen der Perspicuität und Sufficienz. Die Inspiration im Verhältniß zur Offenbarung. Glaubensartikel und symbolische Norm. Die Unterscheidung des Fundamentalen und Nichtfundamentalen. 235—246.

Zweiter Abschnitt. Die einzelnen Dogmatiker des Lutherthums.

I. Erste Gruppe. Hutter und Gerhard. Ueberblick der theologischen Facultäten und der Schriftsteller. Innere Gruppirung derselben. Begriff der reinen Orthodoxie. Hutters Compendium unter fürstlichem Ansehen und vom Standpunkt der Erlernung des Glaubens abgefaßt. Genauere Exposition der Christologie und des Abendmahls. Hutters größeres Lehrbuch . . . . . 247—259.

Gerhards Loci theologici, Gründlichkeit der Exposition verbunden mit stofflicher Massenhaftigkeit. Ob Gerhard den scholastischen Charakter eingeführt habe? Specielle Mittheilungen über die Trinitätslehre, communicatio idiomatum und den weiteren Verlauf der Christologie, κρύψις und κένωσις. Zu den späteren Abschnitten vermittelnde Stellung des Luther. Dogma's. Erlösung, Sünde und Ebenbild. Gesetz und Evangelium. Gerhard im Streit mit Bellarmin und den Socinianern. Rechtfertigung, Satisfaction und Glaube. Brochmand . . 259—300.

II. Abweichende Darstellungen. Calixts analytische Methode. Freieres Verhältniß zur Confession. Pelargus halblutherisch, Calixt begründet die analytische Ordnung, seine Epitome. Hornejus, Hildebrand und Henich. 300—313.

III. Dritte Gruppe. Dogmatische Virtuosen. König und Calov. Materielle und formelle Vollkommenheit des Systems. Fertige Anwendung der Definitions- u. Causalmethode. Hülsemanns sprachliche Barbarei bei großer Gedrungenheit des Inhalts und syllogistischer Virtuosität. Dannhauers symbolisirende Methode und Bilderspiel. Königs nackte Prosa und dogmatisches Skelett. Beispiel der Freiheitstheorie und der Providenz. Der Schein dogmatischer Vollendung. — Calovs Systema locorum theol. Gründliche Theorie der Offenbarung und Schöpfungslehre . . . . . 313—343.

IV. Nebenrichtung gemilderter Orthodoxie. Musäus und Baier. Charakter der Jenaer Schule. Musäus' Polemik und Entwicklung der Lehre von der Kirche. Baiers brauchbares Compendium. Vom dreifachen Amte Christi. 343—356.

Seite

V. Der Höhepunkt des Dogmatismus. Quenstedt. Buchmäßige Abgeschlossenheit des Systems und Anwendung des gesammten formalistischen Apparats. Die Sünde wider den h. Geist. Der Heilsproceß und dessen Stadien. Sacramente und letzte Dinge. Resultat . . . 356—378.

Dritter Abschnitt. Die reformirten Dogmatiker.

I. Vorbemerkungen. Größerer Schauplatz der Literatur. Die Universitäten und Theologen. Eigenthümlichkeit der reform. Entwicklung. Verhältniß zur Philosophie . . 378—388.

II. Charakter und Methode. Die schweizerischen Lehrer. Mannigfaltigkeit der Ordnung und Eintheilung. Geringere Hervorhebung des Praktischen in dem Begriff der Theologie. Bucanus als gemäßigter Calvinist. Polanus schon scholastischer Disputator. Bibliologie, Idee Gottes, Decretenlehre und deren System. Stellung. Wollebs gehaltvolle Kürze. Apologetik bei Chamier . . . . . 388—405.

III. Deutsch-reformirte Lehrer. Bedeutung einer deutschen reformirten Kirche. Die Dogmatiker folgen der allgemeinen confessionellen Richtung. Keckermanns philosophische Heterodoxie in der Trinität, Erlösung und Sünde. Erkenntniß der dogm. Realitäten aus ihrer Wirksamkeit. Alsteds objectivirende Richtung. Er lehrt in Antinomieen. Volle Ausbildung der Decretenlehre. Wendelin als eigentlicher Calvinist. Der reform. Idealismus in der Gotteslehre. Genauere Auseinandersetzung der Christologie mit Rücksicht auf Piscator. Verhältniß der drei Genannten zu einander. 406—431.

IV. Niederländische Lehrer. Rückblick auf die Dortrechter Synode. Kritische Stimmen und Arminianismus. Episkopius und seine Untersuchung des Freiheitsbegriffs. Die niederländischen Lehrer durch die Polemik gegen die Arminianer bestimmt. Die Scholastik in verschiedenen Schattirungen nach Maccovius, Maresius und Amesius. Entwicklung der Soteriologie und Sacramentslehre . . . . 431—453.

V. Höhepunkt der ref. Scholastik. Voetius. Auftreten des Cartesius. Streit des Voet mit des Cartes über das Recht der Philosophie und des Zweifels, Principien der Idee und Erfahrung, angeborenes Wissen Gottes. Des Voetius dogmatische Disputationen über einzelne Kapitel. Aberglaube und Abgötterei, Römischer Cultus. Wissen und Wollen Gottes, Kritik der scientia media. Das göttliche Strafrecht, Verhältniß des Wesens zum Willen, Satisfaction. Anbetung Christi. Bestimmtheit des menschlichen Lebensendes. Schluß . . . . . 454—481.

Erstes Buch.

Die Grundlegung.

Einleitung.

Lange Zeit hat die protestantische Theologie sich mit der Erforschung der christlichen Glaubens- und Geistesgeschichte um so gründlicher beschäftigt, je weiter sie dadurch in die Vergangenheit zurückversetzt wurde. Das christliche Alterthum rief die reichhaltigste, das Mittelalter eine geringere, die neuere Zeit in gewissen Abschnitten die am Wenigsten beträchtliche Literatur hervor, welche erst die letzten Jahrzehnte einigermaßen ausgefüllt haben. Und doch bilden die drei protestantischen Jahrhunderte wir sagen nicht die wichtigste, aber die inhaltsvollste Periode des historisch-dogmatischen Studiums, um so bedeutender, da sie in gewissem Sinne das Wesen auch der vorangegangenen Epochen, der patristischen sowohl als auch der scholastischen, in sich zusammenfaßt und reproducirt. Der Grund dieser ungleichen Theilnahme mag einerseits darin gesucht werden, daß der neuere Protestantismus, während er übrigens historische Studien liebte, mit seiner eigenen kirchlichen Vergangenheit gebrochen hatte; er warf daher die zunächst ererbte Literatur bei Seite und sah gern hinweg über einen unbrauchbar gewordenen Büchervorrath, um jene antiken Schriftsteller aufzusuchen, deren Erforschung er sich unbefangen hingeben konnte, und aus welchen jede theologische Ansicht zu schöpfen hat. Nur die Schriften der Reformatoren und wenige andere waren in dieses geringschätzende Urtheil nicht miteinbegriffen. Die Denkmale der ersten Jahrhunderte, ohnehin unentbehrlich

zum Verständniß des historischen Christenthums, schienen einen erfreulicheren Stoff darzubieten als jene jüngeren, welche die protestantische Theologie beständig an ihren eigenen schmerzvollen Zwiespalt erinnerten. Ein zweiter Grund der langen Vernachläßigung lag offenbar in der mangelnden formellen Anziehungskraft und dem Uebermaaß eines todten Materials auf Seiten des älteren Protestantismus. Die Kirchenväter stehen uns in übersehlicher Anzahl vor Augen; jeder aber trägt eine Sammlung sprachlicher und sachlicher Schwierigkeiten und Merkwürdigkeiten in sich, die ein Specialstudium reichlich verlohnen. In geringerem Grade gilt dies auch von den Scholastikern, die zugleich als Denkmäler ihres unvergeßlichen Zeitalters und höchst eigenthümlichen wissenschaftlichen Standpunktes anlocken. Nur die Literatur der zweiten Hälfte des sechszehnten und die des siebzehnten Jahrhunderts kann im Ganzen kein kritisches oder exegetisches Nebeninteresse befriedigen, sie ist in manchen Fächern, wie in dem der Bibelerklärung, nur veraltet ohne antik zu sein. Durch formelle Schönheiten oder individuelle Reize keineswegs ausgezeichnet enthält sie, was sie unmittelbar enthalten will, den Glauben, das Bekenntniß, Dogma und System, zuweilen in interessanter Kürze, öfter in einer Weitschichtigkeit und Büchermenge, die nur auf eklektische Aufmerksamkeit Anspruch hat. Wenn daher gleichwohl die genannte theologische Epoche gegenwärtig mit Eifer studirt wird: so geschieht es auf Grund eines vertieften religiösen und wissenschaftlichen Standpunktes, welcher nicht umhin kann, den ganzen Verlauf der protestantischen Literaturgeschichte, die Summe der confessionellen Leistungen und Schicksale an's Licht zu ziehen, um damit über die abstracten Urtheile, mit denen man sich lange begnügte, hinauszukommen.

Eine Geschichte der protestantischen Dogmatik, wie wir sie beabsichtigen, hat auf Manches zu verzichten, was historische Arbeiten anziehend machen kann. Hier ist kein Feld für kritische Entdeckungen und sprachliche Nebeninteressen. Die Form will sehr beachtet sein, hat aber wenig Reiz; der Darsteller bewegt sich fast zwei Jahrhunderte in einer beschwerlichen, oft geradezu barbarischen Latinität und geschmacklosen Kunstsprache. Es ist nicht leicht, den

Geist auch nur zu fassen, so tief verbirgt er sich hinter den Verschanzungen der Schule und Tradition. Haben wir Abschied genommen von den Reformatoren: so begegnen uns wohl abschnittsweise noch bedeutende Persönlichkeiten, aber mitten unter vielen gleichgültigen, ja widerwärtigen. Auch die biographische Kenntnißnahme, wiewohl unentbehrlich für alle literarische Erinnerung, bietet wenig Erfreuliches unter Solchen, — und deren sind Viele, — die ihr beschränkter Lebenslauf nie über die Grenzen ihres Tagewerks und nächsten Gesichtskreises hinausgeführt. Wir haben Ursache, uns in das Lehrgebäude und dessen Wachsthum zu vertiefen, denn blicken wir nebenher: so begegnet uns ein trauriger Widerspruch des Stoffes mit dem Geiste und der Gesinnung. Die Ueberfülle des Materials bringt keinen Zuwachs an Tiefe und Gehalt. Der Vorwurf, welchen ein gegenwärtiger Theologe den Deutschen machte, es sei nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenderen Entwicklung in sich trage, auf eine ausschließlich literarische Existenz zurückgedrängt werde, — dieser Vorwurf erleidet seine Anwendung auch auf eine Kirche, deren Glaube und Wirken zeitweise in Polemik und Dogmatik ein vollkommen buchmäßiges Dasein hatte, aber wenig anderes sonst. Will dagegen der Historiker in unserem Falle gerade diesen Mangel schärfer in's Auge fassen, will er auf die praktischen Lebensverhältnisse eingehen und aus der Verbitterung der Parteien und dem anhängenden Theologenskandal den Maaßstab hernehmen für den Werth der Sache: so kann er sich die letztere verleiden oder zum ungerechten Richter werden, indem er der einzelnen Kirche oder Richtung aufbürdet, was allen zur Last fällt. Er wird richtiger verfahren, wenn er mit der übrigen Kirchen- und Personalgeschichte nur denjenigen Zusammenhang festhält, den jede dogmenhistorische Entwicklung erheischt. Man hat wohl gemeint, selbst aus der Geschichte des Kirchenliedes könne die der protestantischen Theologie entnommen werden, — es mag sein, wenn man sie übrigens schon kennt. Aber das Lehrgebiet hat den Anspruch, auch ohne solche Vergleichungen als Ganzes behandelt zu werden; das Dogma selber, wenn es nach allen Richtungen seiner Anwendung befragt wird,

muß auch von der sittlichen Denkart und Gesinnung seiner Ausleger Zeugniß geben und sich in seinem Wesen darlegen, selbst wenn anderweitige Erklärungsmittel in den Hintergrund treten.

Die protestantische Dogmatik ist ein großartiges Glaubenserzeugniß, zugleich aber die mühevollste und scharfsinnigste Gedankenarbeit der Christenheit auf dem kirchlichen Gebiet. Sie ist, wenn wir die ganze Summe ihrer Leistungen überblicken, tiefer gedacht als die Theologie der Kirchenväter, wahrer und haltbarer angelegt als die der Scholastiker, wissenschaftlicher durchgeführt und ehrlicher ausgesprochen als die Theorieen der Römischen Kirche. Mit gleicher Anstrengung hat sie jede ihrer Behauptungen sowohl in ihrer Einzelnheit verfolgt, als auch durch Aufnahme in den strengsten systematischen Zusammenhang sichergestellt. Von skizzenhaften, lose verbundenen Anfängen ist sie zu beispielloser Gedrungenheit, von spröder Geringschätzung alles außerhalb Befindlichen zu gründlicher kritischer Beleuchtung aller christlichen Jahrhunderte fortgeschritten. Ihr Gebäude erwuchs unter der Absicht, nichts Neues und willkürlich Erdachtes zu wollen, und doch wußte sie so viel Eigenthümliches dem engen Raum ihrer positiven Grundsätze abzugewinnen. Die beste wissenschaftliche Kraft wurde auf die kunstvolle Ausbildung und Zusammenfügung ihrer Theile, der treuste Eifer auf ihre Vertheidigung verwendet. — Und nicht minder durchgreifend und bedeutend sind ihre Schicksale. Das sechszehnte Jahrhundert stellte die Grundgedanken auf und ging schon sehr weit in deren satzungsmäßiger confessioneller Ausprägung, das siebzehnte bearbeitete sie schulgerecht unter verwickelten Kämpfen und geistvollen Versuchen, ihr eine einfachere und praktisch fruchtbarere Gestalt zu geben, das achtzehnte untersuchte sie kritisch, corrigirte sie oder gab sie auf. Die ganze Geisteserschütterung der modernen Welt und Wissenschaft entlud sich über der Stätte des protestantischen Glaubenssystems, weil dieses durch die ungeheure Sicherheit und compacte Festigkeit seines Aufbaues allen Schlägen erlaubte bis in's Innerste zu dringen, und weil es in Ermangelung gesetzlicher und hierarchischer Stützen der Gefahr völlig bloßgegeben war. Zwar war der Verlust nicht ohne Gewinn; denn das streitig

gewordene oder ganz preisgegebene Terrain des Dogma's ward auf andere Weise zum fruchtbaren Boden der Wissenschaft. Aber auch der eigenthümliche christliche Gehalt und Geist war dergestalt verflüchtigt und abhanden gekommen, daß das nachfolgende Zeitalter in der geläuterten Wiederherstellung desselben im Großen seine Aufgabe erkannte. — Diese Schicksale und gegensätzlichen Bewegungen, während welcher die Theologie ihr Werk ununterbrochen fortsetzte, trafen beide Confessionen. Das Offenbarwerden stärkerer *innerer* Gegensätze stellte die ererbten *äußeren* in den Hintergrund, versöhnte und näherte die Confessionen fast bis zur Vereinbarung. Immer mehr wurde es zu einer unbestreitbaren Thatsache, daß das Streitige an dem Verständniß der christlichen Sache, wie es zuvor in dem Zwiespalt der Confessionen Ausdruck und Befriedigung gefunden hatte, jetzt mit mehr Wahrheit und weniger Feindschaft in einer größeren Reihe von Abstufungen zur Darstellung zu gelangen suche. Nach so ungeheuern Erlebnissen, wie sie keine andere Kirche noch Sekte auch nur annähernd in sich durchgemacht, müßte der allgnädige Herr und Schöpfer des protestantischen Lebens wohl sein eigenes wunderbar behütetes Werk zurücknehmen, wenn sein heiliger Rathschluß geböte, daß die alte Kluft eines gespaltenen Daseins abermals nach alter Art in ihm aufgerichtet und verewigt werden soll.

Die Frage nach dem *Princip des Protestantismus* drängt sich an dieser Stelle unwillkürlich auf, wir sind verpflichtet, sie in der Kürze zu beantworten. Die Theorie des protestantischen Wesens und Princips ist seit einiger Zeit vorsichtiger geworden; man hat aufgehört, die Vieldeutigkeit und Vielseitigkeit protestantischer Erscheinungen und Lebenskräfte zum Freibrief zu machen, welcher den Einzelnen berechtigt, gerade *die Seite*, der er selber dienen will, für das *Ganze* zu erklären. Es ist nicht zu befürchten, daß Definitionen obsiegen, welche die Reformation und deren Erzeugniß aus rein kritischen, humanistischen und wissenschaftlichen Beweggründen herleiten, also ihre natürlichen Bundesgenossen mit der eigentlichen Streitkraft verwechseln. Eben so wenig werden andere Behauptungen durchdringen, nach welchen das Wesen der

Bewegung am Ende im Dogma und Symbol selber beschlossen sein soll. Protestiren und Bekennen sind Functionen des Protestantismus, nicht er selbst, und man wird mit keiner andern Kategorie ausreichen, die nicht irgendwie einen Proceß ausdrückt, welchen wir jederzeit mitdenken, wenn der Name des Protestantismus im vollen Sinne ausgesprochen wird. Geht man dagegen auf die ältere herkömmliche Erklärung zurück, welche das formale Grundgesetz der alleinigen Schriftnorm mit dem materialen der Rechtfertigungslehre verbindet: so hat man, von der mißverständlichen Bezeichnung abgesehen, theils zwei Principien für eines, theils scheint unthunlich, jene fertige Lehre für immer zum ausschließlichen Kriterium aller protestantischen Christlichkeit zu erheben. Daher ist versucht worden, einen volleren Gedanken zum Grunde zu legen, und wir möchten uns gerade mit dem Standpunkt auseinandersetzen, welcher den früheren Beschränkungen entwachsen den Gegenstand tief und umfassend anzuschauen glaubt. Schenkel hat kürzlich die in den neuesten Verhandlungen laut gewordenen Stimmen eines Dorner, Baur, Hundeshagen, Klee u. A. abgehört und begutachtet. Er findet die eine Fassung des Princips zu theologisch und objectiv, die andere zu anthropologisch und subjectiv, die dritte zu sehr dem Factor der Kirchenbildung entnommen; und indem er so allen protestantischen Interessen genügen will, stellt er den Satz auf, es sei „die Idee der Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum den Gottmenschen zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott," die principielle Grundlage des Protestantismus [1]). Allein diese Erklärung entzieht sich dem Streitpunkt und kann uns darum nicht genügen. Warum sollte nicht die Tendenz des ganzen Christenthums ebenso beschrieben werden? Was gewinnen wir mit abstracten Formeln, welche, indem sie den Protestantismus möglichst nahe an den allgemeinen Sinn des Christenthums heranrücken, von seiner besondern Richtung und Stellung absehn? Wer ihn nicht in seiner Einseitigkeit aussprechen will, der spricht ihn gar nicht aus. Schenkel setzt

[1]) Schenkel, das Princip des Protestantismus. S. 11 ff.

weiter auseinander, das Protestantische sei weder eine bloße „Glaubensform subjectiv-christlicher Gewissenhaftigkeit," noch eine bloße „Lehrform objectiv-christlicher Wahrheit," sondern bestehe oberhalb dieser Momente in einer „Lebensform kirchlich-christlicher Heilsgemeinschaft," es sei ein „theanthropologisches." Eine Lebensform muß es freilich sein, so gut wie jeder andere lebendige Theil der Christenheit, aber wir wollen wissen von welcher Art, und durch welchen jener beiden von Schenkel unterschiedenen Factoren sie *vorzüglich* bedingt werde. Ein bloßes Gleichgewicht gewisser Bildungsstücke dem Protestantismus beizulegen, hat keinen Werth, denn es erklärt seine Geschichte, seine Leiden und Krankheiten nicht, die ja nur die Folge eines schon natürlich in ihm gesetzten Ueberwiegens nach der einen oder andern Seite hin sein können. Und von jenem natürlichen Uebergewicht der Neigung und Natur erhalten wir ebenso wenig Auskunft durch die „Idee der Wiederherstellung der Menschheit zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott aus dem Glauben an Christum," denn sie bezeichnet nur das Ziel, nicht den Weg, oder diesen doch nicht bestimmt genug. Werth haben wird nur diejenige Begriffsfassung, welche zu der dem Gegenstande unleugbar anhaftenden Antinomie eine bestimmte Stellung einnimmt. Niemand stellt in Abrede, daß es sich um ein Ineinander von Stoff und Kraft, um Verbindung eines subjectiven Glaubens mit einem objectiven Inhalt handle; gefragt wird aber, wie nach der angebornen geistigen Qualität des Protestantismus Eins zum Andern komme, und faßt man die Frage in dieser Schärfe: so wird man sich immer dem Einen der oben von uns verworfenen Extreme irgendwie nähern müssen. Princip ist Seele und erscheint in der Selbstbewegung des historischen Subjects; aber der Beschauer, indem er dieser Bewegung nachgeht, hat die Augenblicke herauszugreifen, die ihm dessen Innerstes in sprechenden und sichern Zügen zukehren, und es steht niemals unbedingt fest, welche Augenblicke er ergreifen soll.

Als zugestanden mag gelten, daß der Protestantismus von vorn herein *sittlich* und *religiös* bestimmt war und erst von diesem Standpunkt aus eine allgemeinere zugleich intellectuelle und wissen-

schaftliche Beschaffenheit annahm. Unter dieser Voraussetzung haben wir zu entscheiden, ob sein eigenthümliches Wesen mehr in demjenigen liege, was er sich von jenem Grunde aus angeeignet hat, oder in der Art der Aneignung. Nach unserer Meinung überwiegend in der letzteren. Zum Protestantismus macht ihn die Qualität seiner Entwicklung, die tiefe Innerlichkeit seiner Geburtsstätte. Innerlich ist dem Menschen das Geheimniß seines eigenen Lebens, welches ungelöst bleibt, wenn nicht das Fernste unmittelbar zu dem Nächsten getreten, wenn er nicht in seiner Einzelnheit sich in Verband mit den absoluten Zwecken des menschlichen Daseins aufgenommen sieht. Kein Anderer kann ihm diese Aufnahme verbürgen, wenn er nicht selbst ihrer inne geworden, die rechten Bedingungen erfaßt und sich frei zu ihrer Wahrheit bekannt hat. Am Wenigsten können trügerische Anstalten und weltlich ersonnene Machtsprüche die Erlangung des höchsten Gutes der Gottesgemeinschaft drohend oder verheißend zusichern; die Aussage des erwachten inneren Menschen, das Zeugniß, das er über sich selbst und sein tiefstes Verlangen giebt, ist stärker als äußerliche Bürgschaften, stärker als ein tausendjähriges Regiment der Auctorität. Protestantismus, ganz allgemein ausgedrückt, ist die freie Geltendmachung gleicher Bedürfnisse und gleicher Ansprüche an das höchste Gut aus den heiligsten Gründen des Gewissens, und seine Macht ist befreiend, aber nicht allein von den Vorschriften einer Seligkeit und Unseligkeit vertheilenden Hierarchie, sondern auch von den Täuschungen einer irregeleiteten Frömmigkeit und einer verflachten Subjectivität. Um diesen Mittelpunkt einer unendlichen, Anfang und Ende umfassenden Lebenswahrheit, erwächst die Gestalt seines Glaubens und seiner Erscheinung, und die innere Ausrüstung befähigt ihn, wiederzugewinnen, was ihm durch die Verwicklung der Geschichte etwa verloren gehen könnte, warnt ihn aber auch vor jedem Gewinn, bei welchem er Schaden leidet an seiner Seele. Wir wissen recht wohl, daß was wir hier die Seele des Protestantismus nennen, nämlich die Stärke und Tiefe der religiösen Geltendmachung, in der Wirklichkeit niemals für sich allein auftritt,

sondern immer schon mit einem positiven Inhalt verbunden, daß Luther nicht aus Protestantismus Christ war, sondern sein Christenthum machte ihn erst protestantisch, und die Kraft der in ihm streitenden christlichen Wahrheit erweckte das reformatorische Gewissen in ihm. Die ganze Richtung der Subjectivität, die wir im Auge haben, war kein abstract menschliches Werkzeug, sondern erst im Kampfe mit den vorhandenen christlichen Mitteln und durch Wahlanziehung entsprechender Eindrücke, wie in jedem ähnlichen Falle, aufgeschlossen worden. Aber dieses Hysteron-Proteron begeht jede Abstraction, und wir sind deshalb doch im Recht, wenn wir das protestantische Aneignungsprincip von dem Inhalt unterscheiden, innerhalb dessen es sich bethätigte. Die Reformation also trat mit ihrem so gearteten Verlangen und Gewissen fragend an das Christenthum heran, und dieses antwortete, wie es unabhängig von seinen theils gelehrten theils hierarchischen Veranstaltungen antworten mußte. Es hält das erstrebte Ziel heiligender und versöhnender Gemeinschaft mit Gott Allen in seiner Nothwendigkeit entgegen, aber als ein unmittelbar zugängliches und gegenwärtiges, von menschlichen Zuthaten unabhängiges. Das geschieht durch die h. Schrift selbst, welche jetzt als einzig wahre Offenbarungsquelle an die Stelle der verderbten Tradition tritt. Der Schlüssel und ideale Ausleger der h. Schrift ist das Evangelium, und an dessen Hand wird das Gemüth, nachdem es von allen sichtbaren Anstalten der Kirche unbefriedigt zurückgekehrt war, auf die ursprüngliche und in sich abgeschlossene Thatsache des Heils hingeführt. Christus und das Sacrament treten wahrer durch das Wort der Verheißung in die Seele, als durch die Messe vermittelt, und die Kirche wird katholischer durch das Zusammensein im Namen des Herrn als durch bischöfliche Succession. Jetzt begreift der Glaube sein Amt, das Unsichtbare zu vergegenwärtigen, das Pfand des ewigen Lebens sich anzueignen. Wenn nun das Evangelium das Verdienst Christi dahin erklärt, daß es die thatsächliche Bürgschaft eines ewigen, lediglich durch den Geist und die vertrauensvolle Hingebung vermittelten Gnadenverhältnisses enthalte, und wenn auf der andern Seite der protestantische Glaube

ein Zeugniß suchte, welches anzeigt, daß das höchste Gut schon bereit und dargeboten sei, ohne durch armselige Menschenarbeit erst erworben, fortgeführt, ergänzt und angenähert zu werden: so war hier jener Einklang gefunden, welcher der Lehre von der Rechtfertigung ihre Bedeutung und hervorragende Stellung gab. Denn Rechtfertigung ist Lossprechung vom Uebel, Erhebung in die ideale Region des Guten, wo die schlechte Realität der Welt und Natur, die zerstörende Macht der Sünde und des Todes keine Kraft hat; und der Glaube giebt sich der Ueberzeugung hin, daß dieses verklärende Licht den noch vorhandenen Schatten schwacher Menschlichkeit überglänzt, daß die Gnade der Rechtfertigung den Sieg behaupte und wieder gut mache, was die sich allein folgende Menschheit bisher verdorben, daß aber die Verwirklichung dieses Sieges der menschlichen Gemeinschaft gleichwohl eine unendliche, in Gesinnung und Werk zu vollbringende Aufgabe eröffne. Damit nun der Sieg der Gnade durch den Glauben durchgreifend wirke, ist nöthig, alle Hemmungen menschlicher Selbstschätzung hinwegzuräumen und die etwanigen natürlichen Kräfte und Tugenden so zu beurtheilen, daß sie mit der Ergreifung des höchsten Gutes nichts zu schaffen haben, sondern erst in Betracht kommen, nachdem der rechte Standpunkt gewonnen ist.

Demgemäß ist der positive oder kirchliche Protestantismus die freie Aneignung des christlichen Heils vom Standpunkt des Glaubens an die durch Christum, den alleinigen Heiland und Erlöser der Welt, offenbarte freie Gnade Gottes, nach der Norm der h. Schrift. Schärfere Formeln im Allgemeinen aufzustellen, ist schwierig; auch die Unterschiede einer mehr buchstäblichen oder geistigen Anwendung der Schriftnorm gehören nicht in eine allgemeine Definition, so lange die Schrift nur in ihrer alleinigen, keiner Ergänzung bedürftigen Dignität festgehalten wird. Auch in dieser positiven Fassung erkennen wir das protestantische Aneignungsprincip wieder. Denn die h. Schrift wird zuerst als Wort und Kunde innerlich vernommen, ehe sie durchweg die Stelle der dogmatischen Norm und Quelle einnimmt, und der Geist bezeugt zuletzt die Göttlichkeit ihres Ursprungs. Die rechtfertigende

Gnade aber scheidet sich darum von allem äußeren Werk und Geschäft, um in dieser geistigen Unabhängigkeit sich desto tiefer und unmittelbarer dem Gemüth zu vergegenwärtigen. Die Hinneigung zur Paulinischen Theologie bedarf nun keiner Erklärung mehr, denn gerade diese bot nicht nur die Ideen des Glaubens und der Gnade, sondern wurde zugleich durch den antijudaistischen Gegensatz gegen Werk und Gesetz aufs Neue praktisch lebendig. Die Anschließung an den Augustinismus, längst vorbereitet durch alle reformatorischen Vorläufer, entsprach dem demüthigen Ernste der Reformation, welche den ganzen Umfang menschlicher Hülflosigkeit aufdecken wollte, damit auch die göttliche Hülfe ein ungetheiltes Verlangen vorfinde. Darum darf der Augustinismus nicht als bloßes Dogma, sondern er muß der Reformation zugleich als Act sittlicher Gewissenhaftigkeit gegenüber einer unaufrichtigen und fast lügenhaften Moral und Wissenschaft zugesprochen werden, als freie Entschließung nichts wissen zu wollen von einer Tugend und Freiheit, deren Begünstigung die christliche Kirche an den Rand des sittlichen Unterganges gebracht hatte. Um so leichter konnten sich mit der Anschließung an Augustin noch andere literarische Sympathieen, z. B. für die deutsche Mystik, die ein verwandtes Princip der Verinnerlichung befolgte, wenigstens im Lutherthum verbinden. [1])

Gegenüber einem einseitigen Intellectualismus hat bekanntlich Hundeshagen überzeugend ausgeführt, daß der Protestantismus das intellectuelle Element nur in der engsten und zugleich freisten Synthese mit dem ethischen besitze. [2]) Der Grundsatz der freien Schrift- und der unbeschränkten Geschichtsforschung machte ihn nothwendig kritisch; er will Forschung und Prüfung statt blinder Annahme, er will Ueberzeugung und eigne Erfahrung statt Auctorität, aber in der Voraussetzung, daß diese Mittel das praktische Lebensbedürfniß bestätigen werden, welches die menschliche Gemeinschaft,

---

[1]) Ullmann, das Reformatorische und Speculative in der Denkweise des Verfassers der deutschen Theologie. Studien und Kritiken 1852. S. 859.

[2]) Hundeshagen, der deutsche Protestantismus. S. 33 ff.

wenn sie ihrer Seelennoth unter allen Drangsalen bis zum Tode Herr werden und ihrer ewigen Bestimmung gewiß bleiben will, dennoch dem Glauben zuführt. Diese Voraussetzung kann jedoch in doppelter Weise trügen und hat getrügt. Der einmal wach gewordene Forschungstrieb kann Abzüge machen von dem vorliegenden Glaubensmaterial, sofern dasselbe auf Irrungen einer unvollkommnen Welt- und Geschichtskenntniß, oder auf Mißverständnissen und unhaltbaren Folgerungen der Schriftnorm beruht; er kann die letztere einer Prüfung der Vernunft unterwerfen, ohne den Werth und die heiligenden Wirkungen des Glaubens überhaupt anzutasten. Sodann aber kann, vermöge einer Antinomie der menschlichen Natur selbst, ein philosophischer Geist, indem er die Banden der Theologie abwirft, ein System des reinen Wissens entweder neben dem Glauben aufrichten, oder sogar an seine Stelle setzen, ja dessen praktische Wirksamkeit übernehmen wollen, in der Aussicht daß es allmählich gelingen werde, auf dem Wege der Erkenntniß Alles zu überwinden, was der menschlichen Gesellschaft Störendes und Unreines und der Natur Unfreies anhaftet. So entsteht ein speculativer Protestantismus der reinen Erkenntniß, und für diesen wird das Christenthum, wie alles in die Menschheit Gelegte, zwar Gegenstand, Quelle und Stoff, aber nicht mehr Norm sein. Das letztere Unternehmen liegt allerdings außerhalb des reformatorischen Gedankenkreises und kann an sich in jeder Kirche versucht werden, am Ersten aber gewiß da, wo der Glaube selbst die Aufforderung enthält, aus dem Innersten des Bewußtseins zu schöpfen, wo die Philosophie ihrer eigenen Entwicklung überlassen wird, und die grundsätzliche Freiheit der Forschung und Discussion gebietet, jeden wissenschaftlichen Impuls bis an's Ende zu verfolgen.

Beide Wege, und was etwa Vermittelndes zwischen ihnen liegen mag, sind wirklich durch Kritik, Rationalismus und Philosophie eingeschlagen worden, d. h. sie ergaben sich ohne Absicht, ehe man Namen und Herkunft für sie wußte oder ihre Folgen berechnete. Wer behaupten wollte, daß Kritik und Philosophie überhaupt keine Stelle haben auf dem Boden des Protestantismus,

der würde historisch erklären müssen, wie es denn zusammenhänge, daß die protestantische Geschichte mit diesen Elementen nach und nach behaftet erscheint, so streng sie sich auch lange gegen den Mißbrauch der Kritik und Vernunft gesträubt, und so entschieden sie sich, mehr als die katholische Kirche, von jeder mehr als formalen Philosophie abgewendet hatte. Mit dem Umsichgreifen dieser Mächte wird in der That die Natur des Protestantismus zweideutig, widersprechend, räthselhaft, um so mehr da ihm durch Scheidung seiner Anhänger in Mündige und Unmündige noch nicht geholfen werden kann. Aber der Verlust der Einheit läßt ihn wachsen an Umfang und Ausbreitung und nöthigt ihm die Bestimmung auf, alle inneren Conflicte des Glaubens und des Geistes in seine Entwicklung hineinzuziehn. Wir haben die Folgen und Einzelnheiten dieses Widerstreits hier nicht zu erörtern. Nicht in Büchern allein verwirren sich die Begriffe und gehen die Definitionen auseinander, im Leben selber durchkreuzen und verdrängen sich die Bestrebungen. Wenn oft genug in neueren Zeiten das Widersprechendste im Namen des Protestantismus geschah: sollte es da nur die äußere Zähigkeit und nicht vielmehr die innere Verwachsenheit aller Lebensfasern, die Untrennbarkeit selbst dessen, was sich an der Oberfläche nur abzustoßen scheint, gewesen sein, welche das protestantische Leben in Staat und Kirche vor dem Zerspringen bewahrte? Wir kennen diese Untrennbarkeit an der Wechselwirkung von Wissenschaft und Glauben, zunächst wo sich diese individuell begegnen in der Entwicklung einzelner Charaktere, die nachher groß genannt wurden im protestantischen Reiche Gottes. Aber nicht minder universell steht uns derselbe gegenseitige Einfluß seit fast zwei Jahrhunderten in einer fortlaufenden doppelten Geistesthätigkeit vor Augen. Der Glaube, um die religiös-kirchliche Seite kurz zu benennen, hat alle Einwirkungen der Philosophie und Wissenschaft reichlich zurückgegeben. Was er empfing und erfuhr, war nicht rein negirender, sondern zugleich gestaltender und läuternder Art; was er zurückgab, war ein Befruchtendes und Forttreibendes, dergestalt daß kein bedeutendes Stadium der protestantischen Philosophie außerhalb des Zusammenhangs mit dem positiven Christenthum

auch nur verstanden wird. Aus dem vormaligen Dienstverhältniß war zeitweise eine freie Handreichung geworden, welche vielfach abgebrochen und wieder aufgenommen jedenfalls größere Früchte trug als der alte Gehorsam der Wissenschaft unter einer gebieterischen Theologie. Auf welche Seite das Uebergewicht an Kraft und Festigkeit sich neige, kann nur aus einer Totalanschauung des protestantischen Lebens, nicht lediglich aus wissenschaftlichen Erwägungen erschlossen werden. Das Ganze angesehen hat der Schwerpunkt bis jetzt immer noch auf der Seite des Glaubens, wenn gleich nicht mehr des altdogmatischen Glaubens, gelegen, und so lange dies der Fall, ist der Protestantismus auch noch berechtigt, sich und sein Wesen nach demjenigen zu benennen, was anfänglich das Schöpferische in ihm war.

Dessen ungeachtet wäre der angedeutete Widerspruch längst unheilbar und geradehin todbringend gewesen, hätte nicht der Protestantismus die Möglichkeit solcher Erfahrungen und die Fähigkeit sie zu ertragen, nicht allein vermöge seiner geistigen und literarischen Verhältnisse, sondern auch nach seiner Lehranschauung von vorn herein in sich getragen. Wir können auf diesen Punkt nicht früh genug aufmerksam machen. Der reformatorische Begriff des Glaubens giebt demselben zwar einen nothwendigen Inhalt, macht ihn aber in anderer Hinsicht wesentlich zum Act des Vertrauens, also zur Sache des Willens nicht des Wissens. Denselben Begriff, nur scholastisch formulirt, hat die Orthodoxie jederzeit überliefert, so stark sie auch in der Anwendung von ihm abfiel. Die getreue Formel ließ niemals den ursprünglichen Sinn ganz verloren gehn, nach welchem alles Lehren und Dogmatisiren den Glauben nicht sowohl anfüllen, als vielmehr anfachen und beleben und zum Vehikel für den erneuenden Geist und die Wiedergeburt machen soll. Ist aber der rechte Glaube zugleich ein wirkender: so kann auch die christliche Wahrheit überhaupt nicht von ihrer praktischen Zweckbestimmung getrennt werden, und das Dogma bleibt im Zusammenhange mit dem Gedanken, daß es sich hier nicht um die Wahrheit an sich, sondern um die beseligende Wahrheit handle. Diese eine Bestimmung war geeignet, der Discussion

und Kritik eine gewisse Freiheit zu gestatten und einen Raum offen zu erhalten, dessen sich eine zweite philosophische und dem Wissen als solchem gewidmete Form der Wahrheitserkenntniß bemächtigen konnte.

Ueber Princip und Tugend des Protestantismus mag das Gesagte hinreichen. Aber auch den Fehler der protestantischen Lehrbildung haben wir anzugeben, den einzigen, an welchem die Reformation litt, und welcher mit der eben geschilderten Tugend auf das Engste verknüpft war. Wenn wir Recht haben, das subjective Aneignungsprincip auszuzeichnen, wenn wir den Glauben der Reformation als freie Hingebung an die göttliche Gnade und Erfahrung eines Lebens in Gott bewundern dürfen: so werden wir den Eifer, mit welchem auch der theoretische Inhalt desselben nach allen Seiten zum Abschluß gebracht wurde, unverhältnißmäßig nennen müssen. Die Reformation hat die Christenheit der heiligenden und beseligenden Wahrheit zurückgegeben, sie hat sie vom Verderben und Wahn errettet, aber nicht vom Irrthum, und gerade das hat sie allzu hastig erstrebt. Luther selbst konnte Alles ertragen, Tod, Welt und Teufel schreckten ihn nicht; aber den Irrthum an den eigenen Freunden und Mitarbeitern konnte er nicht ertragen, ja er wollte ihn nicht kennen in seiner Einzelnheit und Menschlichkeit, sondern sah überall nur Wahrheit oder Unwahrheit, die letztere als Ausgeburt des Bösen, daher seine Verdammung der Liebe, wenn sie der Wahrheit Abbruch thue. So sehr er auch überzeugt war, das Evangelium müsse zu Felde liegen, damit die Geister frei darum streiten: so wurde es ihm doch schwer, dieser großartigen Anschauung auch innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft und gegenüber den Reformirten nachzuleben und offen einzugestehn, wo er seine Meinung zu ausschließlich geltend gemacht; und hätte er es vermocht, der Drang der Umstände, die Schwäche seiner Umgebung und die sichtlichen Gefahren Melanthonischer Nachgiebigkeit hätten ihn nicht dazu kommen lassen. Die gehaßte Meinungsverschiedenheit stellte sich aber dennoch ein, der Irrthum war vorhanden und berief sich

sogar auf die h. Schrift, welche klarer sein sollte als jedes Menschenwort, daher mußte er nach allen Richtungen ausgemerzt werden. Die Unterdrückung des Irrthums geschah zwar ebenfalls im Namen des rechtfertigenden Glaubens, aber dieser verlor an innerlich protestantischem Wesen, an sittlicher Wirkung und Wahrheit, während er den höchsten Grad der Genauigkeit erreichte. Mit starken Schritten eilte die protestantische Lehre einem für irrthumslos ausgegebenen System entgegen, das wohl in manchen Stücken anders ausgefallen sein würde, wäre seinem Abschluß eine verträglichere und demüthigere Besinnung voraufgegangen.

Tugend und Schwäche, wie sie eben bezeichnet sind, finden sich beisammen in dem Gegenstand der folgenden Entwicklung, in dem Dogma und System, dessen Bearbeitung der Protestantismus der ersten Zeitabschnitte seine vorzüglichsten Kräfte und seine ganze Aufmerksamkeit widmete. Dem Dogmenhistoriker, der sich durch solche Vorbemerkungen zu seinem Werke anschickt, scheint also, je nachdem er sich angezogen oder abgestoßen findet, eine besonders gemischte und abwechselnde, zuweilen überwiegend ungünstige Stimmung bevorzustehn, und das wäre kein glückliches Prognostikon für eine schwierige Arbeit, welche uns noch dazu unsere eigne Verbundenheit mit dem Gegenstande beständig gegenwärtig erhalten soll. Aber es scheint nur so; der Darsteller muß, wenn er sich nur mit den reformatorischen Grundgedanken einig weiß, einen höheren, nicht jenen wechselnden Empfindungen ausgesetzten Standpunkt zu erreichen suchen, ohne sich selbst zu verleugnen; und dazu verhilft ihm wieder die Größe des als Ganzes, nicht mehr in dieser und jener Einzelnheit angeschauten Gegenstandes. An der vor uns liegenden Literatur haftet der Eindruck der echt protestantischen Gründlichkeit, des tiefsten Ernstes und der Aufrichtigkeit, der uns auch in den schwierigsten und unfruchtbarsten Materien nicht verläßt. In seinen besseren Erscheinungen ist der altdogmatische Protestantismus ganz was er sein wollte, und wozu der Gang seiner Ausbildung ihn machte, in sich überzeugt und

des Sieges gewiß, unermüdlich der Sache hingegeben, innerhalb seiner Grenzen sogar philosophisch und kritisch; er genügte sich selbst und diente seiner Bestimmung; dadurch und durch Continuität und innere Folgerichtigkeit erhält er das Gepräge einer organischen Berechtigung, die ihn auf einen bedeutenden Standpunkt historischer Würde erhebt, und die unter allen Umständen feststeht, was auch die Kritik des Einzelnen hinweg- oder hinzuwünschen mag. Von dieser gleichfalls zum Ernst und zur Gründlichkeit nöthigenden Anerkennung muß auch die historische Ansicht geleitet werden; sonst möchte es schwerlich gelingen, weder das Ganze zu würdigen, noch in das wunderbare Gefüge der Einzelbestimmungen einzudringen, die feineren Zusammenhänge zu finden, die Bedingungen des Gedeihens und des Verfalls zu erkennen, vorzüglich aber den Geist, das bleibende Residuum eines hinter uns liegenden Zeitalters, nicht unerfaßt zu lassen.

Die folgende Geschichtsdarstellung hält sich ganz innerhalb der protestantischen Kirche Lutherischen und reformirten Bekenntnisses; auf die Secten wird nur beiläufig und zuweilen Rücksicht genommen, nicht als ob sie keinen Antheil hätten am protestantischen Geist, sondern weil sie dem ohnehin bedeutenden Schauplatz der historischen Bewegung, welchen wir uns erwählt, nicht angehören und besser für sich bearbeitet werden. Statt die Lehrsysteme der kleineren Parteien aufzunehmen, was ohnehin mit der von uns gewählten Form schwer vereinbar gewesen wäre, ziehn wir es vor, dem Fortgange der *kirchlichen* Glaubenslehre bis dahin zu folgen, wo auch die so lange ausgeschlossene Sectenlehre innerhalb derselben *theologisch* zur Sprache gebracht wird. Nur die Arminianische Partei wird gehörigen Orts etwas genauer zu berücksichtigen sein. Wenn sich übrigens ein mehrfaches Uebergreifen auf das Gebiet der Symbolik nicht vermeiden lassen wird: so muß doch unser Bemühen dahin gehn, die Erforschung des eigenthümlich Dogmatischen in seiner gelehrten und systematischen Gestaltung an dem Faden der Literatur stets zur Hauptsache zu machen.

Die Eintheilung endlich hat keine Schwierigkeit. Im Lutherthum tritt vor dem Abschluß des Concordienwerks kein Ruhepunkt ein, von Melanthon bis Chemnitz und bis zum Ende des Jahrhunderts erstreckt sich die erste grundlegende Epoche. Eben so weit reicht in der reformirten Kirche der nächste Einfluß Calvins und Beza's, ehe noch diejenigen Merkmale allgemeiner hervortreten, welche den wissenschaftlichen Charakter des siebzehnten Jahrhunderts bestimmt haben.

Erster Abschnitt.

Die Lehrbildung im Lutherthum.

I. Melanthon.

Der erste Versuch, die Ueberzeugungen der deutschen reformatorischen Gemeinschaft in einer gewissen Lehrsumme niederzulegen, ist verhältnißmäßig früh, aber nicht zu früh angestellt worden. Vier Jahre seit dem ersten Anstoß waren hinreichend, der neuen Glaubenspartei Dasein, Inhalt und Selbstbewußtsein zu geben; nach der Leipziger Disputation war die Trennung derselben von der bestehenden Kirche fast nothwendig geworden, und Luther konnte nicht mehr zurück, nachdem er zu Worms vor Kaiser und Reich bekannt hatte. Der Kampf war in rascher unerbittlicher Folge von den Außenwerken des hierarchischen Verderbens, des Aberglaubens und der Scholastik bis in den Mittelpunkt des papistischen Princips vorgedrungen und hatte die ganze Erscheinung der Kirche und das System, nach welchem sie handelte, ergriffen. Im Kleinen hatte man 1521 sogar schon den Anfang gemacht, die kirchliche Ordnung umzugestalten und ein gereinigtes Kirchenleben nach den erkannten Grundsätzen zu organisiren. Wir dürfen den Satz an die Spitze stellen: die erste Lutherische Dogmatik war keine Tochter der Bekenntnißschrift noch abhängig von einer öffentlich geltenden Declaration, sondern selber ein Bekenntniß, und eben so wenig ging sie aus irgend einer bereits eingetretenen inneren Verwicklung, Entzweiung oder schmerzlichen Erfahrung, wie sie bald nachher die Lutherische Kirche heimsuchen sollten, hervor, sondern sie diente dem

neuen, frisch erwachten Lehrbedürfniß für die Stufe der Erkenntniß, ähnlich wie später die Katechismen Luthers dasselbe für die Stufe des Volksunterrichts befriedigten. Sie fällt, wie die Bibelübersetzung, in den glücklichen Zeitpunkt des reformatorischen Aufschwungs, welcher zwischen der ersten, lose zusammenhängenden und meist polemischen Verkündigung und denjenigen Erklärungen liegt, die schon mit einer inneren Schwierigkeit zu thun haben; und es beweist den Muth und die Kräftigkeit der Lutherischen Bewegung, daß sie schon jetzt mit einer zusammenhängenden und positiv gehaltenen Lehrschrift hervorzutreten wagte. Stoff zur Gestaltung einer solchen hatte sich indessen zur Genüge abgesetzt. Ein neuer Schwerpunkt des christlichen Glaubens und Lebens ist gegeben und hat das Verständniß der h. Schrift für sich gewonnen; es war nicht zweifelhaft, worin das vornehmste Merkmal evangelischer Christlichkeit bestehen werde. Luthers bisherige Streitschriften bezwecken theils *Befreiung* des religiösen Subjects von falschen Pflichten und verderblichen Hülfsmitteln, theils *Vertiefung* der menschlichen Selbsterkenntniß. Jene zerreißt das System der hierarchischen Herrschaft über die Gewissen, diese deckt die Flachheit der Gesinnung auf, die sich unter ihrem Schutze genährt hatte. In Luthers Seele bildet Beides nur eine einzige That des Glaubens, denn alle seine Schritte zu Gunsten der christlichen Freiheit sind mit andern verbunden, welche den wahren Sitz und Umfang der vorhandenen Unfreiheit nachweisen, damit der von falschen Banden losgemachte und von falschen Trostgründen entblößte Mensch, seiner Hülflosigkeit sich bewußt und an sich selbst verzagend, um so ungetheilter der in Christo offenbarten göttlichen Barmherzigkeit unterworfen werde. In diesem Dritten und Positiven findet das doppelte Streben der Reinigung und der Verschärfung sein Ziel, und besonders war es der Begriff der Buße gewesen, aus dessen Prüfung und Wiederherstellung sich die meisten anderen streitigen Sätze nach und nach ergeben hatten [1]).

---

[1]) Vergl. bes. Luthers Schrift: Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden, 1520. Dazu den neuesten Band von Gieseler's Kirchengeschichte, III, 2. S. 115 ff.

Aber nicht allein die Syntheſe reformatoriſcher Grundgedanken tritt als einige That des gläubigen Gewiſſens auf, ſondern auch das Beſondere in Luther, was wir nur aus der Eigenthümlichkeit ſeiner Bildung und Studien vollſtändig erklären können, erſcheint innig mit jenem Weſenhaften verbunden. Eine innere Zuſammengehörigkeit, ein ſtarker bündiger Fortſchritt vom Negativen zum Poſitiven, vom Löſen zum Binden, vom Ablegen zum Ergreifen, eine ſichere Concentration ſelbſt entlegener Einzelnheiten nach einem beſtimmten Mittelpunkt rundet die Reihe ſeiner Behauptungen zu einem Ganzen ab und macht ſie fähig, ſchon jetzt, da ſo Manches noch unerwogen geblieben war, lehrhaft vorgetragen und überliefert zu werden. Luther ſelbſt, der Verkündiger des wahren Evangeliums, konnte nicht ſelbſt deſſen theoretiſcher Darſteller ſein; indem er dieſe Aufgabe ſeinem gerade dazu hochbefähigten Gefährten überläßt, trennt ſich das didaktiſche Amt der Reformation von dem der Prophetie und nimmt die zweite Stelle ein. Auch ſtand Melanthon bereits ſeit der Leipziger Disputation als glücklicher und ſiegreicher Vertheidiger auf dem Kampfplatz und hatte ſich durch Streitſchriften und exegetiſche Vorleſungen ſo weit auf dem Gebiete heimiſch gemacht, daß ihm dieſe Aufgabe naturgemäß zufiel.

Melanthons Hypotypoſen, denn ſo nannte er ſein Werk zuerſt, wurden im Sommer [1]) des Jahres 1521 herausgegeben. Schon im Jahre vorher war ein Heft zur Erklärung des Römerbriefes handſchriftlich bekannt geworden; dieſes hatte er jetzt dergeſtalt überarbeitet, daß es ebenſowohl als Leitfaden für das Verſtändniß jenes Briefes, wie auch beſonders als Nachweiſung der vorzüglichſten Artikel der chriſtlichen Religion angeſehen werden konnte. In dieſer Art ging das Büchlein mit Abſicht ſeines Urhebers unmittelbar aus der Erklärung desjenigen neuteſtamentlichen Schriftſtückes hervor, welches die meiſte doctrinale Anlage und Voll-

[1]) Denn am Ende Mai waren ſie bereits im Druck, wiewohl erſt am 9. September ſich Luther brieflich über das Ganze ausſpricht. Vergl. Luthers Briefe von de Wette, II, S. 9 und 45.

ständigkeit hatte, und zu dem sich die Lutherische Richtung vorzugsweise hingezogen fühlte. Der Verfasser vermeidet gänzlich die üblichen Lehrformen, er will weder ausführlich commentirend noch philosophirend zu Werke gehn, um vor Aristotelischen wie vor allegorischen Spitzfindigkeiten gleich sehr gesichert zu sein. Commentare, sei es der Väter oder der Scholastiker, haben meist die Quelle nur getrübt, statt sie aufzuhellen, und doch bleibt sie der einzige Ort, um die Gestalt des Christenthums zu erkennen [1]). Die kunstlose Zusammenstellung der Hypotypposen löst sich gänzlich von aller scholastischen Tradition ab, und indem sie nur zur Schrift einladen will, erhebt sie sich doch durch freies Raisonnement und Anknüpfung an die vorliegenden Fragen über die Abhängigkeit des Exegeten von seinem Text. Melanthon irrt, wenn er lediglich dienend der h. Schrift gefolgt zu sein meint; er vergißt dabei das Eigenthümliche seiner reformatorischen, durch gewisse Gegensätze der Zeit bedingten Richtung. Aber eben diese geistesverwandte Zuthat der Freiheit leitete ihn zu einem lebendigen und tief gehenden Verständniß seiner Quelle und lehrte ihn die Punkte ergreifen, wo das tiefe Verlangen der Reformation in dem Schriftwort Belehrung und Ausdruck fand. Diese Stärke der Reproduction aus einer vorwiegend Paulinischen Schriftanschauung, die Wärme und Begeisterung des Gemüths, die großartige Erhebung über alles Nichtige und Geringe, verbunden mit der klassisch-einfachen, körnigen und innerlich überzeugten Sprache, — diese Eigenschaften des Büchleins wirken noch heute auf uns, und sie waren es, welche ihm den größten Einfluß verschafften, dessen grund-

[1]) Vorrede zur ersten Ausgabe. Porro quod ad argumenti summam attinet, indicantur hic christ. disciplinae praecipui loci, ut intelligat juventus, et quae sint in scripturis potissimum requirenda, et quam foede hallucinati sint ubique in re theologica, qui nobis pro Christi doctrina Aristotelicas argutias prodidere. Parve vero ac breviter omnia tractamus, quod indicis magis quam commentarii vice fungimur, dum nomenclaturam tantum facimus locorum, ad quos veluti divertendum est erranti per divina volumina, dum paucis tantum monemus, e quibus summa christ. doctrinae pendeat. Non hoc ago, ut ad obscuras aliquas et impeditas disputationes a scripturis avocem studiosos, sed ut si quos queam ad scripturas invitem.

legende Wichtigkeit sicherten und bis auf die Zeiten erhielten, wo Melanthons Geist aus der Kirche gewichen war. Nehmen wir hinzu, daß diese Schrift zugleich die Dehnbarkeit eines Lehrbuchs hatte und sich nach Bedürfniß des Verfassers oder der Umstände ergänzen und ausfüllen ließ: so werden wir uns über die imponirende Reihe von mehr denn funfzig deutschen und lateinischen Ausgaben und Abdrücken nicht mehr wundern [1]). Denn die Loci theologici sind ein Buch, welches nicht nur die Kirche durch mehrere Stadien, sondern auch ihren Verfasser durch verschiedene Perioden seines Lebens begleitet [2]).

Das Büchlein in erster Gestalt enthält sich aller einleitenden Umständlichkeiten und beginnt mit der Aufstellung der Artikel, von denen noch dazu die ersten ganz unerörtert bleiben. Im Vertrauen auf sein biblisches Vorbild geht Melanthon sofort zu den eigentlichen Objecten des Römerbriefs, zu dem Kernhaften und Entscheidenden des Evangeliums über. Kein Wort über die Dogmen der Trinität, der Menschwerdung und Schöpfung; bei diesen zu verweilen, hieße Erklärung des Unerklärbaren, woran die Scholastik sich nutzlos müde gearbeitet hat, und würde wieder in die alte Grübelei zurückführen. Nicht daß er über jenes Unbegreifliche genaue Auskunft giebt, macht den Christen aus, sondern zu wissen, was Sünde, Gesetz, Gnade sei, denn darin wird

---

[1]) Ueber die Zahl der Ausgaben Holzhausen, Protestantismus II, S. 147. Ueber die Literaturgeschichte der Ausgaben vgl. außer der Abhandlung in Augusti's Ausgabe S. 167: H. Balthasar, Historia locorum theol. Phil. Mel. Gryphisw. 1761 (von Augusti nicht erwähnt), und Strobel, Versuch einer Literaturgeschichte von M. l. th., Alt. u. Nürnb. 1776.

[2]) Luthers Lob bei Planck, Gesch. der Bildung und Schicksale u. s. w., II, S. 84: Liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus. Selnecker nannte es das beste Buch nach der Bibel, obgleich er selbst sich nachher von Melanthon abwandte. Abdias Praetorius sagt in der Locorum theol. analys., epistola dedic.: In his ipsis sanorum verborum hypotyposibus summus artifex et felicissimus inprimis unicus Mel. fuit, incomparabilis in omnibus doctrinarum generibus heros. Andere Lobsprüche siehe in Rollenhagen, De locorum Ph. M. orthodoxa puritate et utilitate adsertio et subscriptio praecipuorum aliquot doctorum, Lutheri, Flacii, Heshusii etc. Francof. ad. M. 1579. Vergl. Semler zu Baumgartens Glaubenslehre. II, S. 150. Buddei Isagoge. I, p. 345.

Christus erkannt. Und Christum erkennen heißt seine Wohlthaten erkennen, nicht über die beiden Naturen und die Art der Menschwerdung mit scholastischer Vielwisserei speculiren [1]). So scheiden sich die rechten loci salutares von den durch unfruchtbare Speculation dem praktischen Glauben fremd gewordenen Stoffen [2]).

Dies ist der Grundgedanke des ganzen Buchs, wir dürfen hinzusetzen, es ist der ursprüngliche religiöse Wille der Reformation, der hier energischer als in der Augsburgischen Confession ausgesprochen wird, und auf welchen die historische Forschung jederzeit zurückgehen muß: Erklärung dessen, *wodurch das Christenthum erst christlich wird*, Rückführung des offenbarten Inhalts auf den beseligenden Zweck seiner Wirkungen, Belebung der christlichen Positivität durch die Idee der gnadenvollen Versöhnung und Vereinigung mit Gott. Das Christenthum *ist* nur sofern es *wirkt*, wirkt nur sofern es seine Verheißung wahr macht, also mittheilt, was der Mensch zum Seelenheil bedarf, und ihn in den Stand setzt, das höchste Gut für Leben, Tod und Vergeltung sich anzueignen. Fügen wir hinzu, daß dieser höchste Lebensbedarf unmittelbar aus dem Grunde des Evangeliums geschöpft und ohne menschliche Zuthaten so wie ohne weltlichen Apparat erschwerender oder erleichternder Vorkehrungen und Zwischengewalten empfangen werden müsse: so haben wir die ganze Thesis der Reformation genannt, und die folgende Untersuchung hat zu zeigen, ob dieser Gedanke trotz aller Verdunkelung in allen Zeitaltern unserer Geschichte unverloren geblieben ist.

Von hier aus, um das wahre Bedürfniß des Menschen aufzusuchen, eilt Melanthon sogleich auf das *anthropologische* Ge-

---

[1]) Loci theol. ad fidem edit. primae etc. ed. Augusti, p. 9. Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.

[2]) Ibid. ed. Augusti p. 9. Haec demum christiana cognitio est, scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo adflictam conscientiam consoleris. Scilicet ista docent scholastici!

biet: aber er sieht nur dessen Schattenseite, die menschliche Freiheit als Unfreiheit, die Sünde als verderbte Natur und die natürliche Selbstliebe im durchgängigen Widerstreit mit der Gottesliebe [1]). Nicht Schwächen sondern positive Mächte des Bösen beherrschen das Leben, und die Sünde umfaßt alles gottwidrige Thun und Streben. Wer dies anerkennt, soll es nicht durch allerhand Feinheiten und Limitationen beschränken, das hieße die Wahrheit mit künstlichen Lügen der Scholastik verunreinigen. Fälschlich haben die Philosophaster die Beliebigkeit äußerer Handlungen für Freiheit ausgegeben; frei wären wir nur, wenn wir als Herrn über die „inneren Affecte" auch Willen und Neigung zu lenken vermöchten, aber die böse Gebundenheit hält stets die Liebe von ihrem wahren Gegenstand zurück [2]). Wie Melanthon bei dieser Leugnung der Freiheit eine sittliche Abhängigkeit mit einer allgemein creatürlichen vermischt habe, wird weiter unten erhellen. — Der folgende Abschnitt vom Gesetz bildet die Grundlage zu den von den Nachfolgern eingeschalteten moralischen Abschnitten und giebt Gelegenheit, die allgemeine Gültigkeit des Gesetzes durch Ausmerzung falscher Unterschiede von Vorschrift und Rathschlag und durch Kritik der Mönchsgelübde festzustellen [3]). Dem Gesetz tritt das Evangelium zur Seite, um echt Paulinisch die Erkenntniß von dem Offenbarungsmittel der Sünde zu deren siegreicher Ueberwindung fortzuleiten. Gesetz und Evangelium sind verschiedene Kräfte, jenes von urtheilender, dieses von abhelfender Wirkung, aber dadurch verbunden, daß das Letztere an das Ergebniß des Andern anknüpft; man darf sie nicht trennen noch zerreißen, da sie wie Cherubim auf der Arche stehn, und Beiden die Vollbringung des Heilswerks anvertraut ist. Der Uebergang aus dem Einen in's Andere ist schmerzlich bis zur Verzweiflung. Schrecken

---

[1]) Ibid. p. 10. De hominis viribus ideoque de libero arbitrio.

[2]) Ibid. p. 15. Contra interni adfectus non sunt in potestate nostra. Experientia enim usuque comperimus, non posse voluntatem sua sponte ponere amorem odium aut similes adfectus, sed adfectus adfectu vincitur, ut quia laesus ab eo, quem amabas, amare desinis. Nam te ardentius quam quemvis alium amas.

[3]) Ibid. p. 67. 125.

und Trost, Schmerz und Freude, Erniedrigung und Aufrichtung, die natürlichen Abzeichen von Tod und Leben, vertheilen sich in die Begleitung jener göttlichen Anstalten [1]). Es sind die Gegensätze jeder natürlichen und sittlichen Lebensbewegung; ihre Ordnung aber ist durch die sündhafte Beschaffenheit der Menschennatur so bestimmt, daß alles Positive und Herstellende erst auf die vorangegangene Negation folgen kann. Melanthon befindet sich im Mittelpunkt seiner Darstellung. Er führt nun die Factoren des Evangeliums auf, wobei aber Christus nicht als historische oder vorweltliche Person beschrieben wird, sondern nur das von ihm Ausgegangene und auf uns Uebertragene in Betracht kommt. Die Gnade, welche die Thomisten wieder elend zerstückelt, um Etwas derselben als Qualität der Seele der menschlichen Natur zu reserviren, ist einfach Vergebung der Sünden [2]). Der Glaube aber, als Paulinischer und protestantischer Hauptbegriff, muß sich über seine entscheidende Stellung rechtfertigen. Alle Erklärungen der Reformatoren vom Glauben, und selbst Luthers Predigt über das „lebendige und gewaltige Ding", das Christum ergreift und den neuen Menschen macht, und „wider den schläfrigen und faulen Gedanken", bleiben unvollkommen, wenn sie nicht aus der Anschauung ihrer Glaubensthaten ergänzt werden. Melanthon bemüht sich sichtbar, den vollen Sinn des Wortes beisammen zu halten und gegen die Spaltungen zu schützen, mit denen die Scholastik auch diesen heiligen Begriffskörper verstümmelt hat. Glaube kann nichts heißen, was den Menschen läßt, wie es ihn findet, weil sonst der Geist, dessen Gabe er ist, selber keinen Antheil daran hätte. Definirt man mit den Sophisten: Assensus eorum, quae scripturis prodita sunt: so ist das Entseelung des Glaubens, denn man kann den ganzen Inhalt der h. Schrift als bloßen Inhalt in das Wissen eines Menschen hineintragen, und Alles bleibt wie zuvor. Dagegen ist nicht möglich, den Grundgedanken dieses Inhalts, welcher direct den Willen anspricht und sittliche Beistimmung

[1]) Loci theol. p. 83. Lex terret, evangelium consolatur, lex irae vox est et mortis, evangelium pacis et vitae.

[2]) Ibid. p. 85—87.

oder Verwerfung fordert, wirklich in sich aufzunehmen, ohne von ihm innerlich bewegt zu werden. Dies meint Melanthon, wenn er sagt, der „Affect des Herzens" müsse hinzutreten, damit aus der scholastischen frigida opinio mit allen schlechten Distinctionen von fides formata, informis, infusa, acquisita erst der rechte Glaube werde [1]). Nur ein klügelnder unfrommer Verstand hat das rein Materielle von dem Dynamischen gesondert, damit doch Jedermann irgendwie am Glauben Theil habe. Der Gegenstand des Glaubens, nämlich die offenbarte Gnade Gottes, ist ein Lebendiges, Actives, demgemäß auch der Glaube selbst eine vom heiligen Geiste angeregte Action des Vertrauens. Von allem Werke Gottes der Schöpfung und Erlösung geht ein Ausdruck der göttlichen Macht und Güte aus; der Glaubende fängt ihn auf, er wird ergriffen und tritt in die Nähe Gottes, weit hinweg von denen, die als müßige Zuschauer eines historisch Gegebenen sich mit der kühlen Annahme begnügen. Glaube ist somit die Ergreifung einer von Gott gegebenen Gewißheit, oder das Vertrauen auf die in Christo verheißene göttliche Barmherzigkeit (fiducia misericordiae divinae), welches, indem es in das Gemüth eintritt, dieses beruhigt, zu dankbarer Zuversicht erhebt und anspornt, das Gesetz freiwillig und mit Freudigkeit zu vollziehen [2]). Diese Begriffsbestimmung paßt nun auch auf den enger umgrenzten Glauben an das Evangelium oder an Christus, und noch specieller an dessen Tod, als in welchem die erbarmende Güte offenbar geworden ist [3]). Soll ferner der Glaube rechtfertigend erscheinen, so ist dies kein Erfolg menschlicher Bemühungen, sondern es ist die Wahrheit der Gnade selber, sofern sie vom Glauben anerkannt wird, und durch diesen sich subjectiv geltend macht. „Gerechtfertigt werden wir, wenn wir niedergebeugt durch das Gesetz, aufgerichtet werden

[1]) Ibid. p. 88.

[2]) Ibid. p. 91. Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae, promissae in Christo adeoque quocunque signo. Ea fiducia benevolentiae seu misericordiae Dei cor primum pacificat, deinde et accendit velut gratiam acturos Deo pro misericordia, ut legem sponte et hilariter faciamus.

[3]) Ibid. p. 105. 122.

durch das Wort der Gnade, die in Christus verheißen ist, oder durch das Evangelium, welches die Sünden vergiebt, und wenn wir ihm im Glauben anhängen ohne zu zweifeln, daß Christi Gerechtigkeit und seine Auferstehung die unsrige sei und seine Genugthuung uns zur Versöhnung gereiche, kurz gesagt, ohne zu zweifeln, daß die Sünden uns erlassen seien, und Gott uns jetzt wohlwolle[1])". Menschliche Verdienste, da sie das gläubige Vertrauen nicht erzeugt, können eben so wenig für dessen Folge, d. h. für den neuen Stand, in den die Gerechtfertigten als Gott Wohlgefällige eintreten, als Grund angesehn werden. Und wenn die Schrift den Gutes Thuenden Ehre und Ruhm verheißt: so meint sie damit das ganze Werk mit Einschluß der ihm unterliegenden glaubensähnlichen Antriebe, nicht einzelne Leistungen. Vermöge innerer Nothwendigkeit sieht der Gläubige, um seine Rechtfertigung wahr zu machen, sich auf das Beste hingedrängt, er kann nicht umhin, Gott wieder zu lieben, und der Trieb der Dankbarkeit und Hingebung bringt Früchte eines neuen Lebens würdig[2]). Nur in Rücksicht der möglichen ja gewöhnlichen Glaubensschwäche müssen Liebe und Hoffnung noch besonders zur Bedingung gemacht und jener ohne diese für unzureichend erklärt werden, Grund genug, um auf diese Weise auch die Absicht des Jakobus dem Paulus gegenüber würdigen zu lernen[3]).

Man sieht, wie frei Melanthon zu Werke geht, und daß er namentlich die justificatio weder einzeln behandelt, noch gegen ihre Wirkungen und gegen gratia und fides genau abgrenzt, was nicht wundern darf, da sich dieser Begriff erst später aus seinen nächsten Umgebungen mit dogmatischer Schärfe heraushebt. Die Lebhaftigkeit

---

[1]) Loci theol. p. 87. Justificamur igitur cum mortificati per legem resuscitamur verbo gratiae, quae in Christo promissa est, seu evangelio condonante peccata, et illi fide adhaeremus, nihil dubitantes, quin Christi justitia sit nostra justitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostri, quin Christi resurrectio nostra sit; — breviter nihil dubitantes, quin peccata nobis condonata sint et jam faveat ac bene velit Deus. Vergl. über die Idee der Rechtfertigung und den Glauben als certa fiducia cordis et firmus assensus, Luthers treffliche Aussprüche bei Gieseler a. a. O. S. 118. 19.

[2]) Ibid. p. 112.

[3]) Ibid. p. 114.

der Rede erhebt überhaupt über kleinere Ungenauigkeiten, denn der Verfasser will lieber in skizzenhafte Züge starke Gedanken einkleiden, als sie mit vielen Worten und Definitionen verkleinern [1]). Die religiöse Intention Melanthons erhellt aus den häufigen Benennungen: vis evangelii, vis gratiae, efficacia fidei. Nachdem alle christliche Ueberzeugung einer todten, mit kaltem Verstande beschriebenen Ontologie zum Raube geworden: soll endlich das Ansichsein göttlicher Wahrheiten der Aufzeigung ihrer lebendigen Wirksamkeit und Schöpferkraft weichen. An Anerkennung einer außerhalb liegenden geheimnißvollen Wesenheit hat es nicht gefehlt: hier aber werden die Lebenskräfte des Evangeliums gefordert, und sie sollen verschont bleiben von den sophistischen Abzügen, welche Gott gegenüber das menschliche Vermögen stets wieder in Rechnung bringen möchten. Christus ist der persönliche Quell des neuen Lebens; er ist gegenwärtig dem Glauben und wird hingestellt von der Gnade als der Grund und Boden, auf welchem die Sünder Gott wohlgefällig erscheinen und Vergebung finden. Von hier aus erhebt und erweitert sich der Glaube zu der lebendigsten Erkenntniß aller von Gott auf die Creaturen überfließenden Macht und Güte. Warum dem Glauben allein diese Rechtfertigung übertragen werde, beantwortet sich eben daher, weil die allein ihm entsprechende und von ihm ergriffene misericordia Dei diese gnadenvolle Annahme ohne Rücksicht auf unsere Werke vollziehen kann [2]). Auf solche Weise bemüht sich Melanthon, den Schatz des Christenthums mit reinen Händen zu heben; er wußte nicht, daß das Einfache und Ganze, welches er mittheilt, von seinen Nachfolgern bald auf's Neue zerlegt werden sollte.

Nun folgen noch einige Nebenabschnitte in ziemlich loser

[1]) Ibid. p. 140. Haec quae dixi, puto requiri potissimum, quae ipse video a me tenuius quam pro rei dignitate tractata esse, sed nolo Rabbi vocari. Abunde suppeditabit scripturae usus. P. 109. Nam fidei naturam ac vim non videor mihi posse verbis ut optabam, explicare.

[2]) Ibid. p. 107. Cur soli fidei tribuatur justificatio? Respondeo, cur sola misericordia Dei justificemur, fidesque plane sit misericordiae cognitio, qualicunque promissione eam prehenderis: soli fidei tribuitur justificatio. — Est enim credere, nullo ullorum operum nostrorum respectu fidere divina misericordia.

Ordnung: vom Alten und Neuen Testament, alten und neuen Menschen, tödtlicher und täglicher Sünde, welche drei Stücke die Fortentwicklung des Begnadigten in seiner Tugend bezeichnen. Das Evangelium entzieht ihn nicht der Norm des Gesetzes, aber den Statuten und Rechtsformen des Mosaismus. Gegründet ist seine Heiligung, nicht vollendet, vielmehr dem dauernden Kampfe des Fleisches und Geistes (denn von diesem Zustand pflegte die altprotestantische Exegese Röm. 7 zu erklären) ausgesetzt, daher denn nur die Todsünden seinem Leben fern bleiben werden, nicht die täglichen, denen das Evangelium Vergebung und der h. Geist Abhülfe bringt [1]). Einzelne Bemerkungen, wie die über die Abschaffung des ganzen Sittengesetzes der Mosaischen Legislation und über die Nothwendigkeit der Privatbeichte, mögen der Specialkritik überlassen werden. Der letztere Theil behandelt ebenfalls streitige Artikel: die Zeichen (Sacramente), die Taufe als Symbol der Wiedergeburt und Bürgschaft des ewigen Lebens, die nicht sacramentliche Erklärung der Buße und Beichte, die Bedeutung des Abendmahls gegenüber dem Meßopfer und endlich das Verhältniß der Kirche zur weltlichen Obrigkeit [2]).

So erscheinen die Loci anfänglich ohne den natürlichen Ausgangs- und Endpunkt einer christlichen Lehrschrift, indem sie bloß den mittleren Raum der anthropologischen und soteriologischen Gedanken umfassen. Nirgends tritt in einer Ueberschrift Gott, das Göttliche an sich, als Gegenstand der Erklärung auf, nicht einmal die Person Christi, sofern sie für sich steht, sondern der Schriftsteller bewegt sich durchaus in Namen und Materien, die entweder nur Wesen und Bedürfniß der Menschheit ausdrücken, oder Gott schon in irgend einer concreten Beziehung und Einwirkung auf das Menschliche durch Gesetz, Evangelium, Gnade und Sacrament erblicken lassen. Gebet diesen Stücken ihr volles lange vernachlässigtes Recht zurück, und Ihr habt ein verjüngtes neu erwachendes Christenthum. Der ganze Inhalt des alten

---

[1]) Loci theol. p. 125. 37. 39.

[2]) Ibid. p. 141. ed. Augusti.

Symbols bleibt auf sich beruhen; zwar soll er als Wahrheit gelten, aber die religiöse und beseligende Wahrheit giebt ihm erst der Glaube, d. h. die subjective Aneignung und Hingebung an das Geoffenbarte, und so wie diese durch eine Besitznahme des heiligen Geistes von der menschlichen Empfänglichkeit zu Stande kommt: so ruht überhaupt das entscheidende Gewicht auf den Lehren, die ein göttlich-menschliches Geschehen und Werden enthalten und in der Mitte liegen zwischen dem absoluten Grund und dem letzten jenseitigen Ende. Der dogmatische Protestantismus zunächst Lutherischerseits beginnt damit, die Wichtigkeit des vorgefundenen Dogma's nach dem Maaße der beseligenden Kraft oder der heilbringenden Fruchtbarkeit (daher loci salutares) zu messen; und indem er gerade das größte Dogma für seinen Zweck am Wenigsten ausbeutet, erhebt er sich im ersten kühnen Aufschwung über die dogmatische Denkart der vorangegangenen kirchlichen Zeitalter. Wir legen diesem Factum die größte Wichtigkeit bei, weil es den religiösen Kanon der protestantischen Lehrart ausdrückt, welcher dadurch noch nicht verloren ging, daß er sehr bald außer Anwendung kam.

Denn allerdings entsteht nun sogleich die Frage: was haben die Loci in ihrer ersten Gestalt geleistet, und konnten sie sich in diesem einseitigen Verhältniß zu dem überlieferten Dogma halten? Delbrück protestirte einst gegen Augusti's unbeschränkte Anpreisung „dieser lautersten Quelle unserer evangelischen Lehre, aus welcher die echte, gediegene, nüchterne Theologie zu schöpfen sei, als kurzer Inbegriff dessen, was zu einem christlichen und evangelischen Gottesgelehrten erfordert werde.“ [1]) Einen Anhänger der alten Glaubensregel und der Tradition konnten Melanthons erste Lehrstücke auch nicht füglich befriedigen. Delbrück knüpft an seine Kritik eine Reihe schätzbarer Untersuchungen, um zu beweisen, daß Melanthons schneidende Behauptungen über Schrift, Philosophie, Vernunft und freien Willen gerade das Lob der „Nüchternheit“ durchaus nicht verdienen. Wenn überhaupt hier ein so strenger

[1]) Delbrück, Philipp Melanthon der Glaubenslehrer. Vorrede, p. VII.

kritischer Maaßstab, wie ihn Delbrück handhabt, anzulegen war, kann man ihm freilich nicht Unrecht geben; er selbst aber hat unterlassen, das Denkmal religiös und historisch zu würdigen. Religiös angesehen sind die Loci ein getreuer, unvergeßlicher und von innigem Wahrheitsgefühl eingegebener Ausdruck der protestantischen Glaubensrichtung; in historischer Beziehung aber beweisen sie, daß diese Richtung aus der überlieferten Anlage des Dogma's nicht heraustreten konnte, sondern innerhalb derselben sich dem Gesetz allmählicher Fortbildung unterwerfen mußte. Sehen wir von der sehr bald eingenommenen durchaus conservativen Stellung zum alten Dogma auf die erste Ausgabe der Loci zurück, und denken wir zugleich an die dem Schriftsteller eigenthümliche Gesinnung und Gemüthsart: so ergiebt sich allerdings, daß Melanthon anfänglich den doppelten Fehler begangen, zu Viel zu thun und zu Wenig. Das Zuviel war Ueberspannung der anthropologischen, vom ersten Streit gegen die Römische Theologie hervorgedrängten Sätze, das Zuwenig war Zurückziehung von dem überlieferten altsymbolischen Inhalt. Diese doppelte Einseitigkeit blieb dem Verfasser nicht verborgen; er hat sie in einer Reihe von Zusätzen und Retractationen, die noch mehr besagen als die Unterschiede der variata und invariata Confessio, selbst wieder gut zu machen gesucht, die eine nach Anleitung der ihn umgebenden Kirche, welche mit dem kirchlichen Alterthum nicht brechen wollte, die andere auf eigene Verantwortung und ohne Zustimmung der strengeren Lutherischen Partei. Beiderlei Veränderungen fielen zum Nachtheil der ursprünglichen Geisteskraft, Frische und Kühnheit des Werkes aus, wie Delbrück richtig bemerkt, waren aber unvermeidlich und folgenreich für die weiteren Schicksale des Buchs und seiner Commentare.

Wir handeln zuerst von der Zurückziehung. Aus Widerwillen gegen die Scholastik hatte Melanthon, wie wir sahen, die ganze specielle Gottes- und Christuslehre bei Seite liegen lassen, um nicht in diesen der Spitzfindigkeit am Meisten ausgesetzten Artikeln die Künste einer mehrhundertjährigen Aftertheologie nachzuahmen; als Feind aller Logomachie liefert er auch später niemals sehr subtile Erläuterungen der Menschwerdung und Trinität. Eben

so wenig aber entschließt er sich je, das Dogma auch nur mit einem offenen Zweifel anzutasten.

Beide Reformatoren verhielten sich der überlieferten Satzung gegenüber, wie es ihrer Natur gemäß war. Luthern half seine kräftige Mystik über Schwierigkeiten hinweg, bei denen der Andere nachdenklich verweilte. Dem Melanthon, möchte man sagen, war das Dogma zu hoch und transcendent, für Luther scheint es eher zu niedrig zu stehen, so daß er es in freier Auslegung noch zu steigern und zu überbieten, oder die abstracten Sätze der Doctrin durch lebendige Anschauungen zu verkörpern sucht. Der Erstere hält sich an das Gegebene, das er sich unter Vermeidung des grübelnden Zuvielwissenwollens möglichst einfach zurechtlegt und nahebringt, der Andere schaltet mit poetischer Reproductionskraft innerhalb dieses Rahmens. Daher dringt Luther kühn über das Formelhafte der Trinität hinaus, und ohne an Namen wie Dreiheit und Dreifaltigkeit zu hängen und ohne zu leugnen, daß in dieser Lehre nicht Alles ganz zu passen und zu stimmen scheine, äußert er sich mit Freiheit und Geist über das unzertrennliche Wesen Gottes, in welchem gleichwohl ein „Gedrittes" von verschiedener Art, Wirkung und Aeußerung anzuerkennen sei.[1]) Die Menschwerdung Christi ist für ihn das wahre Mysterium der That, nicht des Gedankens. Darum gleicht auch seine Auffassung der Person Christi nicht jenem Chalcedonensischen Gleichgewicht der Naturen, sondern neigt sich einseitig dahin, daß dem Product der Natureinigung, der Person selbst, diejenige Wirklichkeit und einheitliche Verschmelzung des Menschlichen mit dem Göttlichen zuerkannt werde, welche der Zweck der Menschwerdung fordert. Der Sohn Gottes ist erschienen, um vollkommen einzudringen in die organische Naturgemeinschaft der Menschheit; er hat sich bis zu der Tiefe des menschlichen Lebens herabgelassen, wo Sünde und Tod ihren Sitz haben. Durch diese Innigkeit der Einwohnung wollte er alles Menschliche an sich heranziehen, den an der Sünde haftenden Fluch

[1]) Hierzu finden sich einige gute Belegstellen in Zimmermann, Geist aus Luthers Schriften, Bd. I, S. 598 ff.

und göttlichen Zorn erfahren und den Tod über sich ergehen lassen. Er sollte gleichsam selbst zum Sünder werden, damit durch den Eintritt des Heiligen in das Unheilige die Macht der Sünde innerlich gebrochen und vernichtet werde, und der leidende Erlöser im Kampf mit dem Satan diesem seinen an der Menschheit begangenen Raub wieder abgewinne, damit endlich, wenn er selber durch die Auferstehung zum verklärten Dasein erhoben sei, auch der menschlichen Natur eine verklärende und auferweckende Macht, die durch den Glauben angeeignet wird, zurückbleibe. Auf diesen Sinn geht die im Einzelnen höchst mannigfaltige Rede Luthers hinaus.[1]) Solchen Wirkungen der Menschwerdung entspricht aber nur eine Persönlichkeit Christi, in deren Darstellung nicht göttliche und menschliche Natur sorglich gegen einander abgewogen werden, sondern darauf das Hauptgewicht ruht, daß das Menschliche überhaupt durch Christus in das wunderbarste unbeschreibliche Zusammensein mit jenem aufgenommen erscheint, um so auf dem Wege eines erlösenden und todesüberwindenden Processes verklärt und verwandelt zu werden. Wir haben hier nicht Zeit hinzuzufügen, was sich weiter über das Verhältniß der beiden Naturen ergebe, und wie weit sich Luther der gewöhnlichen Satisfactionstheorie angeschlossen. Doch ist soviel gewiß: die ganze Predigt Luthers von Christi Person und Werk bewegt sich in lauter concreten naturähnlichen Vorstellungen und handhabt diese mit einer Kraft, welche, indem sie der Anschauung stets ein Wirkliches und Wesenhaftes naherückt, den Zwang des Dogma's nicht empfinden läßt, sondern eher die Armuth des Worts, das nicht ausreicht, überall die ganze Herrlichkeit der Gottesthaten zu erschöpfen.

Aus dieser kurzen Vergleichung erhellt, daß wenn Luther und Melanthon dem alten Symbol sich unbedingt anschlossen, dies nicht in gleicher Art und Stimmung von Beiden geschehen sei. Luthern machte sein allgewaltiger Glaubensdrang darin heimisch; die Entscheidung der Concilien würde ihn nicht vermocht haben, Etwas

[1]) Vergl. hierzu die interessante und in diesem Punkt auch überzeugende Nachweisung von Weiße, die Christologie Luthers (Leipz. 1852) S. 23 ff.

festzuhalten, an dessen biblischer Haltbarkeit und christlicher Nothwendigkeit er gezweifelt hätte. Dem verständig-frommen, mehr theoretisch denkenden Melanthon fehlte jene praktisch-poetische Reproductionskraft; er sann über das Dunkle und Unerforschliche, wie ihm bekanntlich die geheimnißvolle Verbindung der beiden Naturen Christi noch kurz vor seinem Tode in Gedanken lag. Wenn er sich über diese Materien erklärt, merkt man seinen Worten zuweilen Beklemmung und Unsicherheit an; dagegen auf der andern Seite imponirte ihm mehr als Luthern die Auctorität der alten Kirche und ihrer symbolischen Entschließungen, und seine Schriften de ecclesia bezeugen, wie wenig er diese Norm zu erschüttern Willens war. Er sieht voraus, daß wenn von diesen Lehren Abzüge gemacht würden, der Verwirrung, des Fragens und Zweifelns kein Ende sein werde.[1]) Als ihm von Italien her, wo die Reformbewegung ein starkes skeptisches Element enthielt, Zweifel dieser Art geäußert werden, verwirft er sie mit Unwillen und schließt sich gegen jeden Ansatz einer dahin zielenden Kritik mit einer Strenge ab,[2]) welche sein hartes Urtheil über Servet erklärlich macht. Das Resultat dieser Bedenken war, daß Melanthon, als

---

[1]) Corp. Ref. ed. Bretschn. vol. II, p. 630, ad Camerar. *περὶ τῆς τριάδος* scis me semper veritum esse, fore ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros! — Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent invocare Christum, quod ei honorem divinitatis tribuere et plenum consolationis est; *τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν, οὐ συμφέρει.*

[2]) Ibid. vol. III, p. 400. Vito Theodoro. Haec scandala Caesarem et bonos viros justissime movent, ut de coercenda licentia cogitare cogantur. p. 746 Ad senatum Venetum (1539). Praeterea in doctrina praestitimus debitam fidem, ut abusibus correctis exstaret pura et catholica ecclesiae Christi doctrina. Scimus semper in mundo dissimillima fuisse judicia de religione, et diabolum, cum sit hostis Christi, in hoc praecipue intentum fuisse ab initio, ut sereret impias opiniones ac obrueret gloriam Christi. — Etsi igitur taceamus recens natas falsas opiniones, tamen veram ecclesiam defendimus nec discedimus ab apostolicis scriptis nec a symbolis, Apostolico, Niceno et Athanasiano, nec quidem a veteri consensu ecclesiae catholicae. Denique illud Tertulliani sequimur, ut rectum esse quodcunque primum fuit statuamus, posterius vero adulterinum. Vgl. auch Mel. De ecclesia et auctoritate verbi Dei. Opp. p. II, p. 123. Witteb. 1662.

1535 die Loci einer Vervollständigung bedurften, einen theologischen und christologischen Abschnitt mit ausdrücklicher Beziehung auf die Angriffe des Servet und Campanus hinzufügte, mehr in einer faßlichen Relation als eigenthümlichen Auffassung des Dogma's.[1]) Auf die frühere Uebergehung folgte eine schlichte Annahme, hier wie in der Augsburgischen Confession. Mit diesen Schritten des Vorgängers sollte auch für die Nachfolger die Erlaubtheit abweichender Ansichten über die Trinität und Person Christi und der freie Raum zur Prüfung der Lehre nicht mehr bestehn. Das Urtheil des Historikers über diese wichtige Lehrentscheidung kann nicht zweifelhaft sein. Auch wer derselben nach seinem theologischen Gewissen nicht beipflichtet, muß sich überzeugen, daß die Reformatoren dabei nicht bloß ihrem subjectiven Dafürhalten gefolgt sind, sondern es leiteten sie die weitaussehende Bestimmung der protestantischen Theologie und die Grenzen ihrer nächsten Aufgabe. So wenig die protestantische Lehre wieder zu dem altpatristischen und scholastischen Standpunkte zurückkehren konnte, denn diesen hat auch der complicirteste Lutherische Dogmatismus nicht erreicht, eben so wenig lag es ihr ob, sich zu einer kritischen Arbeit zu entschließen, zu welcher das Zeitalter keine Muße noch Besinnung

---

[1]) In den Ausgaben von 1535 und 43 und den späteren wird die Trinität und die Menschwerdung Christi ausführlich, faßlich, mit möglichst einfacher Deutung und Terminologie auseinandergesetzt und zur Annahme vorgehalten, schon damit den endlosen Zweifeln des menschlichen Denkens auf Grund der altkirchlichen Entscheidung ein Ende gemacht werde. Eigenthümlicher Erklärungen enthält sich Melanthon; nur in dem Abschnitt de Filio findet sich der bemerkenswerthe Satz: Est igitur imago cogitatione patris genita — —. At pater aeternus sese intuens gignit cognitionem sui, quae est imago ipsius non evanescens sed subsistens communicata ipsi sententia. (Loci theol. Wittemb. 1595. p. 27, ed. princeps ed. Augusti p. 250. 51). Patristische Ansichten lagen offenbar diesem Satz zum Grunde; indessen schien doch die Bezeichnung des Logos als des substantiellen und objectivirten Selbstgedankens Gottes allzu speculativ. Flacius und Wigand tadelten sie, während Chemnitz auf ähnliche Aussprüche selbst bei Luther hinwies und mit gütlichen Worten das Bedenken beseitigte. Nachmals schrieb H. Balthasar das Programm: De quaestione per Philippi Locos theol. suscitata, an filius Dei cogitatione patris sit genitus ideoque verbum Dei dicatur. Gryphisw. 1744. Vgl. Semler zu Baumgartens Glaubenslehre II, S. 150.

hatte; und da ein ruhig abwägendes Studium so schwieriger Art auf keiner Seite zu erreichen war, und jede Berührung mit vereinzelten Skeptikern einen tiefgehenden religiösen Zwiespalt verrieth: so blieb der Hauptsache nach nur der von den Reformatoren eingeschlagene Weg übrig. Die gesetzliche Anschließung an die ökumenischen Symbole war eine für den kirchlichen Protestantismus dieses Zeitalters heilsame Nothwendigkeit, und nur für die Erkenntniß des protestantischen Princips bleibt es wichtig und unvergeßlich, daß Melanthon anfänglich auf die Sonderbestimmungen des alten Symbols so wenig Werth gelegt hatte.

Den zweiten Fehler nannten wir Ueberspannung und dachten dabei an die Härten der Sünden- und Freiheitslehre,[1]) wie sie in der ersten Ausgabe vorliegen. Luthers Augustinismus, wenn man ihn so nennen darf, war auf Melanthon übergegangen und verband sich in demselben mit dem ernstesten Bestreben, auch hier das trügerische Gewebe selbstgefälliger Vorspiegelungen zu zerreißen. Die Römische Kirche hatte niemals mit dem Augustinischen System offen gebrochen, sondern sich nur dessen Last durch praktische Kunstgriffe und pelagianische Unterscheidungen erleichtert; um so größer war die sittliche Entrüstung der Reformatoren und ihre Neigung, jene Distinctionen und Namen ganz zu beseitigen, an die sich so viel Unwahres angehängt hatte. Luther gegen Erasmus (1525) bricht mit der Freiheit schlechthin und vertheidigt einen christlichen Fatalismus, indem er die Frage nach der Wahlfreiheit überspringt; das Problem wird mit einem schneidenden Dualismus zerhauen, welcher den Menschen, der nicht für sich stehen kann, dem Teufel oder Gott unterthänig macht, also eine doppelte, die Freiheit aufhebende Herrschaft, die des Bösen und die der Gnade, neben einander gestellt. Dem Christen geziemt zu wissen, daß ein absolutes und unveränderliches Handeln Gottes, kein bloßes Vorherwissen, mit ihm schalte, und sollte nicht alles von diesem Gewollte auch geschrieben stehn, so hat er, was der offenbare Gott nicht erklärt, von dem verborgenen abzuleiten.[2]) Von ähnlicher

[1]) Schwarz, Melanthon und seine Schüler als Ethiker, Stud. u. Krit. 1853. H. 1.

[2]) Vgl. Schenkel, Wesen des Protestantismus II, S. 16 ff. 81.

Art, aber seinem Geiste weit fremder, ist Melanthons früheste Uebereilung. Dieser weiß offenbar nicht ganz was er thut, wenn er den freien Willen zuerst aus allgemeinen Gründen eines Determinismus, der alle endliche Causalität ausschließt, leugnet, dann aber ihm im sittlichen Sinne die natürliche Verderbtheit und factische Abhängigkeit von der Sünde entgegenstellt, ohne die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος inne zu werden. Die Philosophie scheint ihm sowohl die allgemein religiöse als auch die christlich-sittliche Ansicht von der Freiheit zu verfälschen, daher will er dem Wahn gänzlich ein Ende machen, obgleich er gelegentlich in äußerlichen Dingen doch wieder einige Willkür einräumen muß.[1]) In demselben Raisonnement werden zwei Beweise gegen den freien Willen aufgeboten, der eine aus dem Grundsatz der göttlichen Verursachung alles irdischen Geschehens, der andere aus der Thatsache der menschlichen Sündhaftigkeit hergeleitet, und der Verfasser merkt nicht, daß er Ungleichartiges verbunden und in der zweiten Beziehung eine Unfreiheit behauptet hatte, welche auf die erste angewendet wieder zur Freiheit, d. h. zur Eigenheit des Willens werden muß.[2]) Delbrück deckt diesen Widerspruch gut auf;[3]) allein er thut Unrecht, dem jungen Melanthon die Consequenzen einer principiell durchgeführten, alle Zufälligkeit und Willkür verneinenden Nothwendigkeitslehre vorzuhalten. Neben eine solche, neben Spinoza's Sittenlehre gehalten, die Delbrück herbeizieht, ist der uns vorliegende deterministische Ansatz sehr gering. Wäre es eine überlegte Theorie gewesen: wie konnte Melanthon schon 1535 von derselben zurücktreten und die ontologische rein speculative Seite des Problems als fremdartig ausscheiden? wie konnte er in der Ausgabe von 1543 gegenüber seiner früheren Antwort: Quando quidem omnia quae eveniunt, necessario juxta divinam

[1]) Loci theol. ed. Augusti p. 12 sqq. Vgl. die Sätze p. 14: Quodsi voluntatis humanae vim pro naturae captu aestimes, negari non potest juxta rationem humanam, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum etc. Dazu p. 18: Nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas.

[2]) Ibid. p. 12.

[3]) Delbrück, a. a. O. S. 64 ff.

praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas, jede aus stoischen Erwägungen entstandene „Imagination" verwerfen?[1]) „Fremd, sagt er jetzt, ist die Untersuchung über die Zufälligkeit der Frage nach den menschlichen Kräften. Hier wird innerhalb der Kirche gefragt, welches die Natur des Menschen sei, ob sie dem Gesetz Gottes vollkommenen Gehorsam leisten könne; es handelt sich nicht um den verborgenen Rathschluß des allwaltenden Gottes, nicht um Vorherverordnung und zufällige Dinge, und der Besonnene wird diese Erwägungen von dem hier vorliegenden (d. h. sittlich religiösen) Lehrstück absondern." Melanthon schied also hier weit mehr von einer Unüberlegtheit seiner Jugend, die ihn in Gefahr gebracht, menschliche Willkür und göttliche Verordnung für an sich unvereinbare Dinge zu halten, als von einer entwickelten Ansicht. Dabei ist es denn auch später geblieben, da diese Kirche sich von der absoluten Prädestination abwandte und schon die Anlage der Lutherischen Dogmatik Gelegenheit bot, die von Melanthon vermischten Begriffe auseinander zu halten.

Diese Berichtigung verbindet sich indessen noch mit einer andern, nicht so leicht zu bewerkstelligenden; denn auch in demjenigen, was in der menschlichen Unfreiheit bloß Schuld der Sünde ist, mußte es zu einer Milderung kommen. Wer Melanthon's philosophische und psychologische Schriften liest, wird sie mit der Behauptung eines schlechthinnigen Unvermögens zum Guten oder zur Erkenntniß des Wahren überall unverträglich finden. Das neutrale Gebiet der Psychologie und allgemeinen Ethik führen ihn unumgänglich auf das Vorhandensein der intellectuellen und sittlichen Fähigkeit, an die jede positive Mittheilung anknüpfen muß. Sei auch die eine verdunkelt und die andere geschwächt und immer nur

[1]) Loci theol. ed. Augusti, Accessiones p. 203. p. 207. 8. Sed aliena est disputatio de contingentia ab hoc loco de viribus humanis. Hic enim in ecclesia quaeritur: qualis sit natura hominis? an perfectam obedientiam legi Dei praestare possit? Non quaeritur de arcano Dei consilio gubernantis omnia, non quaeritur de praedestinatione, non agitur de omnibus contingentibus. Ideo prudens disputationes de contingentia item de praedestinatione hic seponat et procul ab hoc loco sejungat.

auf die Begehrung des endlichen Gutes, des Nützlichen und bürgerlich Anständigen gerichtet: der Psychologe ist doch genöthigt, den Menschen in einer nie aufhörenden sittlichen Empfindlichkeit zu denken, er muß Beispiele dafür sammeln daß das Gewissen niemals verstummt, und daß das Schlechte nicht ohne irgend einen Schein oder Titel des Guten erstrebt wird.[1]) Die Ansätze einer natürlichen Theologie und Moral, zu denen sich in der Physik Raum findet, können eines sittlichen Charakters ebenfalls nicht entbehren.[2]) Ein nachdenklicher, zart organisirter Mensch wird nicht befriedigt durch bloße dogmatische Nothwendigkeit ohne Beistimmung seines Gemüths, sondern zieht das objectiv Unbestimmtere sogar dem subjectiv Ungenügenden und Widerstrebenden vor; folglich mußte auch Melanthon mit der Zeit, so sehr auch Luthers Ansehen und die ersten reformatorischen Schritte auf ihn wirkten, doch sich selbst und seinen humanistischen Studien, die einen Theil seiner Gesinnung enthalten, eine Concession machen. Die erste Erklärung der Loci über die Gewalt der Sünde war, wenn man den Standpunkt einräumt, ungemein körnig und treffend ausgefallen. Voran steht eine anthropologische Theilung nach Erkenntniß und Willenskraft. Die letztere sollte sich frei und vernünftig bewegen, steht aber unter Botmäßigkeit des inneren Affects, an dessen Andrang alle sittliche Entschließung machtlos scheitert. Was die Schule Naturschwäche nannte, ist vielmehr gänzliche Gelähmtheit, unabwendbar mit

[1]) Man vgl. bes. die Schrift de anima (1535), Corp. Ref. ed. Bretschn. vol. XIII, p. 137. Die potentia rationalis ist zwar an die Erscheinung gewiesen, strebt jedoch auch zu dem Nichterscheinenden hinaus. Cui et insita est lux, qua esse Deum agnoscimus, et insitae sunt noticiae, discernentes honesta et turpia. Et ut hoc discrimen sit illustre et firmum, additus est vindex in nobis. p. 138. Esset autem haec lux multo clarior, si natura hominum non languefacta esset, sed tamen reliquae sunt scintillae tantae, ut de numeris nulla sit dubitatio. Judicium etiam de sceleribus post delicta tam tenaciter manet, ut homines rei extinguantur conscientiae doloribus. Ibid. p. 144. Die sichtbaren Zeichen göttlicher Schöpferkraft würden nicht beweisen, nisi prius fulgerent in mentibus nostris multae noticiae, distinctio unitatis et multitudinis, distinctio naturae sapientis et bonae. Imo etiam aliquam Dei noticiam inter has fulgere in nobis oportet, ut ad eam accommodari signa possint.

[2]) Initia doctrinae physicae, Corp. Ref. l. l. p. 191 sqq.

eigenen Mitteln und höchstens zu verdecken durch werkheiligen Schein. Dies verbunden mit der Verfinsterung des Geistes bis auf dürftige Spuren bringt im Menschen das gerade Gegentheil seiner Pflicht hervor und stellt ihn unter den Naturzwang der Selbstliebe, dem nur eine Umwandlung abhelfen kann. Folglich muß bei solcher Tiefe und Ausdehnung des sündhaften Verderbens über alle sittlich-geistigen Regungen das Werk der Bekehrung vollständig der Schöpferkraft des h. Geistes und der Gnade anheimfallen.[1]) Vergleichen wir mit diesen unbedingt Augustinischen Thesen die Modificationen der späteren Ausgaben: so läßt sich nicht leugnen, daß Melanthon sich unwillkürlich dem wieder näherte, was er anfänglich in scholastischem Gewande verworfen hatte. Zuerst wird in dem Abschnitt von 1535 das sündhafte Verderben weniger positiv ausgedrückt und genauer umgrenzt; nur die geistlichen Wirkungen (spirituales motus) des Willens und der Erkenntniß, nicht die niedere gesetzliche Ehrbarkeit, liegen außerhalb des menschlichen Vermögens und werden durch die Erbsünde verhindert, womit die zugehörigen Stellen der Augustana noch ziemlich übereinstimmen. Die früher verschmähte Formel infirmitas virium (wenn auch ingens imbecillitas) ließ sich nicht länger vermeiden.[2]) Sodann in der höchst umsichtig verfaßten Darstellung von 1543 wird selbst dieser Schwäche ein gewisses Maaß von Kraft gegönnt, und dies erst bringt den Verfasser mit der andern Partei des Lutherthums in Widerspruch. Denn wenn nach der jetzt gewählten synergistischen Formel die drei Factoren Wort Gottes, hei-

---

[1]) Loci theol. ed. Aug. p. 19. Dazu Galle, Versuch einer Charakteristik Melanthons als Theologen. S. 255.

[2]) Ibid. p. 204. 5. Constat autem, homines hanc perfectam obedientiam in hac corrupta natura non praestare. — Voluntas humana non potest sine spiritu sancto efficere spirituales affectus, quos Deus requirit, scilicet verum timorem Dei, veram fiduciam misericordiae Dei, obedientiam ac tolerantiam afflictionum, dilectionem Dei et similes motus. — — Praeterea si de tota vita piorum loquamur, etsi est ingens imbecillitas, tamen est aliqua libertas voluntatis, cum quidem jam adjuvetur a spiritu sancto, et agere aliquid potest in externis lapsibus cavendis. Conf. Aug. I, cp. 2. 18. Galle's Auszüge aus dem Commentar zum Kolosserbrief von 1527. a. a. O. S. 275 ff.

liger Geist und menschlicher Wille in dem Werke der Bekehrung zusammentreten und ein applicatives Vermögen der Freiheit anerkannt wird: so erscheint zwar der Mensch zur Selbsthülfe und zur selbsteigenen Hervorbringung der actiones spirituales immer noch unfähig, aber Etwas in ihm bildet doch den Uebergang zu dem, was werden soll, und die mitwirkende Thätigkeit des menschlichen Willens erscheint als nothwendiger Beitrag zu dem Gnadenwerk. Ein gewisser Werth der guten Werke war hiermit zugleich anerkannt. Der Schriftsteller muß weitläuftig werden und die Worte wählen, um sich vor Mißverständnissen zu schützen: allein er spricht aus einem Bewußtsein der Wahrheit; eine Gesinnung wie diese blieb, auch wenn sie zunächst verdrängt wurde, doch der Zukunft der Kirche unverloren.[1]) — Die sonstigen Aenderungen gehen uns hier nichts an, da sie den Geist des Ganzen wenig berühren. Nur sei bemerkt, daß Melanthon in Betreff der Abendmahlslehre in den Locis eigentlich nicht zurücknimmt oder ändert, sondern die zuerst übergangene Deutung der Gegenwart Christi später ausführlich einschaltet.[2])

Eine dritte Einseitigkeit der Loci würden wir geltend machen, wenn es unser historischer Zweck erlaubte, daß nämlich Melanthon den Sinn des evangelischen Glaubens durchaus auf die promissio gratiae und condonatio peccatorum beschränkt. Denn damit wollte er auch das Christenthum selber nur als Weg und Mittel zur Rechtfertigung angesehen wissen, wodurch zwar das Thema des Evangeliums, nicht aber das Wesen der christlichen Religion erschöpfend ausgedrückt wird. Allein dieser Mangel hängt zu nahe mit der

---

[1]) Loci theol. ed. Aug. p. 213. Haec dextre intellecta vera sunt, et usus in exercitiis fidei et in vera consolatione, cum acquiescunt animi in filio Dei monstrato in promissione, illustrabit hanc copulationem caussarum, verbi Dei, spiritus sancti et voluntatis. — Mel. de anima l. c. p. 158. 162. Voluntas humana non renata luce evangelii et spiritus s. non potest efficere verum timorem Dei, firmam adsensionem, fiduciam ac dilectionem Dei, veram patientiam et constantiam in periculis magnis et similes spirituales motus, multo minus potest praestare perfectam obedientiam legi Dei. S. die Auszüge bei Galle, a. a. O. S. 297.

[2]) Ibid. p. 156. 218.

Vortrefflichkeit des Büchleins gerade in der erwähnten Beziehung zusammen, und zugleich mit der älteren Richtung des Lutherthums, welche es unterließ, ihre Erklärung des Evangeliums mit der ganzen Idee des Christenthums zu vergleichen, als daß wir denselben an dieser Stelle kritisch verfolgen dürften. Es ist Thatsache, daß das Lutherthum mehr den specifisch evangelischen als den allgemein christlichen Gesichtspunkt festzuhalten und durchzuführen strebte. Die Vergleichung der Ideen des Evangeliums und Christenthums und die Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses ist einer weit späteren Periode vorbehalten worden. Indessen wird doch der Verlauf unserer Mittheilungen lehren, wiefern es auch dem Lutherischen System nicht ganz an Mitteln fehlte, sich über die erwähnte Einseitigkeit zu erheben.

Nehmen wir jetzt nochmals unsere Loci theologici als Ganzes in die Hand, aber nicht mehr in erster sondern letzter Gestalt (seit 1543): so erkennen wir sie kaum wieder. Ton, Haltung, Sprache sind anders geworden, der Umfang wohl um das Dreifache gewachsen, ganz abgesehen von den einzelnen abweichenden Ansichten. Der Zustand der Dinge war inzwischen so sehr verändert, daß die vom Papstthum völlig geschiedene, in sich selbst befestigte Kirche, in der aber die dogmatischen Bewegungen schon begonnen hatten, mehr Behandlung anerkannter Sätze als Verfechtung nach Außen verlangte. Daher keine Polemik gegen die Scholastiker mehr, deren Mehrere mit Achtung genannt werden, keine schneidenden Ausfälle gegen die falsche Philosophie. Das knappe aber lebhafte Raisonnement über gewisse theologische Hauptstücke, die unregelmäßigen aber kräftig gefärbten Skizzen sind in den vollständigen Körper eines Lehrbuchs auseinander gegangen, dessen Verfasser sich den Ansprüchen eines systematischen Unterrichts bequemt hat, daher auch die Darstellung und Sprache immer noch von edler Einfachheit und Reinheit, aber plan und mitunter weitschweifig und breit. Philologische Excurse über schwierige Worte und historische über wichtige Namen dienen dem rein gelehrten Interesse, die Schriftzeugnisse sind reichlich ausgewählt,

das Polemische ist in besondere Abschnitte verwiesen.[1]) Wir haben mit einem Wort nunmehr denjenigen Melanthon vor uns, der die Reihe der kirchlichen Dogmatiker im engeren Sinn eröffnet. So selbständig er in den genannten Punkten dasteht: so hat er sich doch im Allgemeinen von dem Geiste seiner Kirche fortziehen lassen, und es läßt sich jetzt an seinem Werke ersehen, welcher Form und Richtung sich im Allgemeinen die Lutherische Lehrbildung bedienen werde. — Aus diesem Grunde, weil wir es nun mit einem gleichmäßig gearbeiteten Lehrbuch zu thun haben, an welches sich Spätere commentirend anschließen konnten, entsteht nochmals die Frage nach der Eintheilung des Stoffes. Die von Melanthon eingeschlagene und im Ganzen bis Calixt herrschende Anordnung und Methode führt den Namen der synthetischen und wird schon von Flacius unter Vergleichung zweier anderen treffend charakterisirt. Die Synthesis findet auch Flacius am Meisten für die Theologie geeignet. „Sie solle nämlich mit den einfachsten Elementen, Principien oder Ursachen beginnen, dann durch Zusammenfügung fortschreiten, bis der ganze Körper aufgerichtet und der gewünschte Zielpunkt erreicht sei. Wie die Grammatik von Buchstaben zu Sylben, zu Worten, Sätzen und ganzen Satzreihen übergeht: so die Theologie von Gott als dem Urelement zu dem Gewordenen, also der Schöpfung, Natur und Creatur. Denn aus der Wechselbeziehung beider Hauptgrößen, der ursprünglichen und der abgeleiteten, setze sich der Lehrkörper der Theologie zusammen," je nachdem dieses Verhältniß durch Natur und Gesetz, Gerechtigkeit, Sünde und Verdammniß, oder durch Gnade und Verzeihung vermittelt gedacht wird, bis am Schluß abermals Gott als letztes Ziel und Ruhepunkt der Entwicklung übrig bleibt. Die Analysis dagegen schlägt den entgegengesetzten Weg ein; sie beginnt, wo jene aufhört, mit dem Endpunkt des ewigen Lebens, fragt sodann

[1]) Ueber sein jetziges Verhältniß zur alten Kirche Loci theol. Vitemb. 1595. p. 27. 382. Deinde et primae ecclesiae testimoniis juvamur. Ita judex est verbum Dei et accedit purae antiquitatis confessio. Vult enim Deus in ecclesia esse ministerium vocis. Quare audienda est ecclesia ut doctrix, sed fides et invocatio nituntur verbo Dei, non humana auctoritate.

nach den Wegen der Erlangung und löst das nächstliegende Mittel in seine Bestandtheile auf, so daß durch Fortsetzung dieses Geschäfts der ganze Proceß des Heils ermittelt wird. Die dritte, d. h. die Definitionsmethode endlich geht stückweise zu Werke und stellt eine Gesammterklärung jedes Gegenstandes voran, aus welcher sich sodann specielle Erläuterungen und Subsumtionen ergeben werden.[1]) Verglichen mit dieser Beschreibung des Flacius stellen allerdings die Loci einen ungefähren Entwurf synthetischer Ordnung vor Augen, aber ohne methodische Durchführung, so daß die lose Aufeinanderfolge der Einzelnheiten zugleich an die Entstehung des Werks erinnert. Einleitung oder Prolegomena fehlen noch gänzlich, ebenso die Zusammenfassung unter einen anthropologischen oder soteriologischen Theil. Auf die vorangestellte Lehre von Gott und Schöpfung folgt keine förmliche Lehre vom Menschen, sondern nur einzelne Kapitel über Sünde und freien Willen, welche Stücke wie der ganze mittlere Theil des Werks noch den alten Gang der Hypotyposen innehalten. Nach der Behandlung von Kirche und Sacrament folgen erst die Ueberschriften: de poenitentia, contritione, satisfactione, praedestinatione, regno Christi, welche späterhin in den stufenmäßigen Proceß der Heilsordnung verarbeitet werden. Besonders aber ist zu merken, daß an die letzten Dinge und die Auferstehung noch ein beträchtliches, meist der Ethik angehöriges Material angeknüpft ist, welches in den Abschnitten: de spiritu et litera, de calamitate et cruce, de invocatione (brevis enarratio orationis dominicae) die Mittel der rechten Lebensführung darstellt. Denn Unglück, Schmerz und Versuchung erziehen zur Geduld und leiten nach dem Ziele der Gottseligkeit, wenn der Trost des Gebets hinzukommt. Nach dem nächsten kirchlich-politischen Kapitel (de magistratibus civilibus) wird dieser ethische Faden wieder aufgenommen. Das protestantisch-christliche Leben steht in der Mitte zwischen regelloser Willkür und statutarischer oder ceremonieller Gleichförmigkeit; es ist an keine gesetzliche Askese gebunden, sobald

[1]) Flacii Clavis scripturae sacrae. vol. II, tract. 1. p. 54. Declaratio tabulae trium methodorum theologiae.

nur der Leib geübt und zur Ueberwindung der bösen Lüste tüchtig gemacht wird (de mortificatione carnis). Hierin so wie in der Standhaftigkeit, mit welcher der Anstoß gegen die christliche Wahrheit ertragen und abgewiesen wird (de scandalo), offenbart sich die christliche Freiheit als die ungezwungene aber entsprechende Bewegung des Inhalts und Geistes in der gottgefälligen Lebensform (de libertate christiana, de conjugio). Verbinden wir mit diesen Artikeln die lange Auslegung des Dekalogs: so übersehen wir den ethischen Stoff, welchen die älteste Dogmatik in sich trug, dessen Einschaltung jedoch hier einer streng durchgeführten synthetischen Methode gleichfalls hinderlich war.

Endlich kann es interessant sein, solche Einzelbestimmungen Melanthons auszuzeichnen, die für die nachfolgende Ausbildung wichtig geworden sind. Dahin zählen wir die Definition der Erbsünde als carentia justitiae originalis ohne den besondern Zusatz der Concupiscenz, welche positive Seite jedoch in der ersteren miteinbegriffen wird. Verkennen läßt sich indeß nicht, daß Melanthon sich mehr der Sinnlichkeitstheorie näherte und geneigt war, den Sitz der habituellen Sünde in potentiis sentientibus [1]) statt mit Luther besonders in der Vernunft und dem Willen zu suchen. Dahin ferner die jetzt anerkannte dreifache Bestimmung des Gesetzes (usus politicus, elenchticus et tertius usus legis in renatis). Denn seine erste allgemeine Ablehnung des Gesetzes modificirt Melanthon jetzt in Folge des antinomistischen Streits, indem er zur genaueren Nachweisung der noch vorhandenen Sünde und zur Bezeichnung gewisser gottgewollter Werke den streitigen Gebrauch des Gesetzes einräumt. [2]) Die Formel der Rechtfertigung enthält die einfache Wurzel der nachherigen Ausbildung, [3]) nicht minder die Erklärung

[1]) Loci theol. 1595. p. 107. 114.

[2]) Ibid. p. 182. Planck, Geschichte des protestant. Lehrbegr. V, S. 5 ff., wo jedoch auf unsere Stellen der Loci keine Rücksicht genommen wird. Baumgarten, Polemik, III, S. 241.

[3]) Ibid. p. 218. Justificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam. — Justificari fide in Christum significat consequi remissionem peccatorum et justum h. e. acceptum reputari, non propter proprias virtutes sed propter mediatorem.

des Sacraments.[1]) Die Kirche ist die an die Stimme und den Dienst des Evangeliums und Sacraments gebundene Gemeinschaft Gottes, außer welcher, weil das Wort Gottes und die Anrufung Christi fehlt, auch keine Erbschaft des ewigen Lebens stattfindet. Wie der Schriftsteller in seiner Confession und der Apologie die Idee der unsichtbaren Kirche ignorirt: so bestreitet er sie hier als Platonischen Traum, welcher nur die chimärische Forderung idealer Kirchenreinheit begünstige; ihre Bedingungen geben der Kirche nothwendige Sichtbarkeit, aber nicht die äußerliche und verweltlichte der Römischen Hierarchie, sondern eine andere etwa nach Art eines Unterrichtsvereins (coetus ecclesiasticus), in welchem eine gewisse Ordnung und Leitung und Jedermann zugängliche Mittheilung öffentlich besteht.[2]) Der Person Christi ist außerhalb der Trinität immer noch keine besondere Erörterung gewidmet. In den Artikeln von der Contrition so wie vom Leiden und Kreuz stellt Melanthon alle Symptome des traurigen Zustandes zusammen, welchem der Glaube abhelfen soll. Solche Aufzählungen erinnern schon an die tabellarischen Uebersichten der Nachfolger und ihr Streben nach materieller Vollständigkeit; zugleich verrathen sie den individuellen Standpunkt des Verfassers, welcher auch gelehrte Freuden und Leiden (felicitas literarum, infelicitas studiorum, verae doctrinae ostensio) zu schätzen weiß.[3])

Das Verdienst Melanthons und seines Werks läßt sich nunmehr übersehen. Mit Kraft, Begeisterung und inniger Ueberzeugung hat er die reformatorischen Grundgedanken erfaßt, und trefflich glückte ihm im Ganzen deren doctrinaler Ausdruck sowie die Anordnung und Erläuterung des Stoffes. Aber indem er als unbestrittener Meister das Lehrorgan seiner Kirche wurde, konnte ihm nicht gelingen, deren damaligen Geist vollständig wiederzugeben.

---

[1]) Ibid. p. 368. Caeremonia in evangelio instituta, ut sit testimonium promissionis, quae est evangelii propria, videlicet promissae reconciliationis seu gratiae.

[2]) Ibid. p. 344 sqq. Guerike, Symbolik, S. 542.

[3]) Ibid. p. 423.

Denn er verleugnete sich selbst nicht soweit, um auch den ganzen Luther sammt den von diesem allein ausgehenden Lehrtrieben in sich aufzunehmen. Die Milderung der anthropologischen Sätze von Sünde und Freiheit war Melanthons eigne, nur für einen Theil dieser kirchlichen Gemeinschaft maaßgebende That. Nicht minder behielt Luther etwas Eigenthümliches für sich allein. Wir haben den mystischen Zug bemerkt, welcher seine Anschauungen von der Menschwerdung, der Versöhnung durch Christum und der substantiellen Verbindung der Menschheit mit diesem charakterisirte und daher beide Reformatoren in ein ungleiches Verhältniß zum alten Dogma stellte. Dieses Ueberschwengliche in Luther blieb ziemlich außerhalb des Melanthonischen Gedankenkreises, und doch war es gerade das, woraus später die hervorstechenden Kennzeichen des confessionellen Lehrbegriffs in der Christologie und Abendmahlslehre sich entwickeln sollten. Hiermit sind die Ansätze zu einer kritischen Wendung schon gegeben. Denn indem jetzt Melanthon allein an die Spitze der dogmatischen Literatur tritt, ohne doch die Lutherischen Lehrneigungen allseitig befriedigen zu können: entsteht die Frage, wie sich diese letzteren zu einem strenger ausgebildeten Melanthonismus verhalten werden.

II. Commentatoren Melanthons. Uebergang zum Symbolcharakter.

Wie einst die Sentenzen des Lombarden, so diente das besprochene Werk Melanthons als bequeme Grundlage und Leitfaden für dogmatische Studien und Vorlesungen; das laufende Jahrhundert bot kein zweites von ähnlicher Wichtigkeit innerhalb der Lutherischen Kirche. Abdias Prätorius, Nysäus, P. Calaminus, Nik. Hemming lieferten kürzere Analysien oder Erklärungen,[1]) auch des Urbanus Rhegius und David Chyträus

[1]) A. Praetorius Locorum theol. D. Ph. M. analyses paulo generaliores. Viteb. 1569. Die übrigen Schriften nennt Semler zu Baumgartens Glaubenslehre II, S. 150.

Unterrichtsschriften sind in dieser Abhängigkeit entstanden.[1]) Mehr Wichtigkeit haben die Commentare des Victorin Strigel und Nik. Selnecker. Der erstere treue Schüler Melanthons und eifrige Anhänger seiner anthropologischen Ansichten hatte zu Leipzig und Jena Vorlesungen über die Loci gehalten, bis er 1567 aus Leipzig vertrieben und zur reformirten Kirche überzutreten genöthigt wurde. Diese Vorträge, später von Pezel zu einem umfangreichen Werk vereinigt,[2]) bereichern den Lehrstoff mit apologetischen Abschnitten und zeigen den Philippistischen Standpunkt theils in praktisch-religiöser Anwendung, theils im Streit mit Flacius und andern Verschärfungen des strengen Lutherthums. Er ist der Erste und zunächst auch der Letzte, welcher die Gesinnung seines Meisters ganz vertritt. Sein Uebertritt zu den Reformirten war, abgesehen von wenigen Punkten, durch eine allgemeine religiöse Verwandtschaft gerechtfertigt, welche damals noch den einzelnen Dissensus in der Prädestination überwog. Selneckers Unterrichtswerk hat das Verdienst, zum ersten Mal förmliche Prolegomena vom Ansehen und Studium der h. Schrift, über Nothwendigkeit der Offenbarung sowie über die Methoden der dogmatischen Unterweisung vorangestellt zu haben. Sonst aber lenkt er schon ab von Melanthons Standpunkt trotz aller Verehrung für ihn.[3])

Der Bedeutendste unter den mit Melanthon mehr oder minder zusammenhängenden Nachfolgern und Commentatoren ist jedenfalls Martin Chemnitz, und dieser gerade stellt uns die engste Anknüpfung an den Meister verbunden mit entschiedener und bewußter Abweichung von demselben vor Augen. Die Chemnitzische Bearbeitung der Loci[4]) ist viel weniger bekannt und berühmt geworden

[1]) U. Rhegii formulae quaedam de praecipuis chr. doctrinae locis. Viteb. 1535. — Catechesis recens recognita a. D. Chytraeo. Viteb. 1566, fast nur eine Auslegung der Begriffe Gesetz und Evangelium.

[2]) V. Strigelii Loci theologici, quibus loci communes Melanthonis illustrantur ed. a Chr. Pezelio. Neap. Nemet. 1581—84. 4 voll. Vgl. Semler a. a. O. S. 155 ff.

[3]) Nic. Selneckeri Institutiones christ. rel. Frcf. a. M. 1573. 79.

[4]) M. Chemnitii loci Theol. post autoris obitum cura Polyc. Leyseri Francof. ad M. 1591. 4. 1599. 1604. 1605. 1690. Vitemb. 1623. Conf. Walch, Bibl. theol. sel. I, 53. 96. Wir kommen später auf dieses Werk zurück.

als desselben gelehrten und eifrigen Mannes Untersuchung des Tridentinischen Concils, zu welcher sie das positive und constructive Seitenstück bildet, bezeichnet aber für unsere Entwicklung einen wichtigen Wendepunkt. Chemnitz zollt nicht nur dem Meister Philippus Lob und Bewunderung, weil er das Schwierige geleistet, wozu Luthern Muße und Studium gefehlt, sondern er verfährt auch als eigentlicher Commentator, indem er den Text Melanthons seinem Werke einverleibt. Und doch ist ebenderselbe Chemnitz Mitarbeiter der Concordienformel; wir haben daher kurz die Umstände anzudeuten, welche den Uebergang des Lutherisch-kirchlichen Bewußtseins zu dem Standpunkt der Concordienformel, den die Dogmatik nachher festhält, erklärlich machen.

Der freudige und siegreiche Fortschritt des deutschen Protestantismus dauerte bis in die Dreißiger Jahre; dann erhoben sich schwere Sorgen und Hemmungen, welche denselben in eine Reihe von Widersprüchen mit sich selbst verwickelten. Anfangs war es den Reformatoren leicht geworden, den evangelischen Glauben aus der Schrift mit Sicherheit zu schöpfen, jetzt sollten sie die Schwierigkeiten der Schrifterklärung fühlen lernen. Die Trennung von den Schweizerischen war schmerzlich, doch mit Ueberzeugung geschehen; jetzt ergab sich, daß sie nicht wirklich gelungen sei, da gerade für jenes Verworfene im Inneren sich wieder Neigungen regten, wovon Melanthons Theilnahme an der Wittenberger Concordie (1536) den ersten Beweis liefert. Die Scheidung des Geistlichen von weltlicher Herrschaft und Macht war im Lutherthum einer der bedeutendsten reformatorischen Grundsätze gewesen; jetzt, nachdem der Münzerische Wahnsinn den protestantischen Namen besudelt, nachdem Schwarmgeister zur Rechten und zur Linken die furchtbare Gefahr des Secten- und Rottengeistes dargethan, wagten es die Reformatoren nicht, mit dieser Scheidung Ernst zu machen und der Kirche eine selbständige Grundlage der Verwaltung zu geben, sondern boten 1542 selber die Hand zu einer Einrichtung solcher Consistorien, welche den Fürsten und ihren Commissarien bald den größten Einfluß auf alle inneren Angelegenheiten der Kirche verschafften. Strenge Visitation und Jurisdiction, Censur,

Androhung weltlicher Strafen, Gefängniß und Absetzung waren die verzweifelten Mittel, den unreinen oder uneinigen Geist zu bannen.[1]) Im innersten Mittelpunkte der Kirche gaben Luther und Melanthon selber das Beispiel einer nicht auszugleichenden Lehrverschiedenheit, und als der Erstere abgetreten war, behielt der Andere das Feld, um dann der erstarkenden Partei Luthers desto vollständiger zu erliegen. Selbst Melanthon, obwohl grundsätzlich überzeugt von der Unmöglichkeit durchgängiger Uebereinstimmung in allen Punkten, blieb doch nicht frei von dem Bestreben, seine Ansicht zur herrschenden zu erheben. Differenzen aber, die zwischen jenen Männern immer noch durch die Macht der Liebe und durch persönliche Hoheit überwogen wurden, mußten im größeren Umfange der Kirche ein viel bedenklicheres Ansehen gewinnen.

Der historische Proceß bis zur Herrschaft eines mit fürstlicher Gewalt aufrecht erhaltenen complicirten Lehrgesetzes ist so stetig und enthält so viele und so genau in einander greifende Mittelglieder, daß es schwer hält, ihn irgendwo umgelenkt zu denken oder einen leichteren Ausweg an die Stelle zu setzen. Schon seit 1533 war eine Verpflichtung auf die Augsburgische Confession und später auch auf die Schmalkaldischen Artikel in Anwendung gekommen.[2]) Damit hätte man sich begnügen können, wiewohl gerade das Begehren, alle Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes auch theologisch zu einigen, den innerlich vorhandenen Zwiespalt erst zum Vorschein brachte. Aber der Buchstabe der Confession spaltet sich durch Melanthons wohlgemeinte aber unüberlegte Aenderungen (1540 und 42), und der jüngere Text scheint eine dem reformirten Glauben näher stehende Ansicht innerhalb des Lutherthums zu berechtigen. Mit dem Auftreten des Antinomismus (1537) beginnt eine Reihe von verwickelten Controversen, welche nicht allein Haß, Parteisucht und Rechthaberei nähren und der nach Außen nachlassenden Streitlust ein reiches inneres Feld sehr unzeitig eröffnen, sondern auch durch immer neue fruchtlose Colloquien

[1]) Holzhausen, der Protestantismus. II, S. 514. 519. 20.
[2]) Johannsen, die Anfänge des Symbolzwangs. S. 4.

die Unmöglichkeit beweisen, mit Hülfe jener Glaubensurkunde Frieden zu stiften und den Geist mit Worten zu beschwören. Denn wenn schon in den ersten Jahrhunderten der Christenheit das polemische Stadium zu rasch auf das apologetische folgte: so wirkte diese Aufeinanderfolge hier noch verderblicher, da die Gegenpartei von der inneren Feindseligkeit mehr Vortheil zog. Während dieser Händel erkämpfte deutsche Tapferkeit im schmalkaldischen Krieg mit seinen Folgen bis zum Religionsfrieden dem Protestantismus die politische Existenz. Auf den Religionsfrieden folgten mehrere öffentliche Verhandlungen und Fürstentage, die verschieden an Geist und Gesinnung, doch eine unglückliche Eigenschaft mit einander theilen: sie beschließen über die Bekenntnißfrage in halber Freiheit und halber Abhängigkeit von der Theologie. Die Fürsten entziehen den Theologen die Entscheidung, ohne jedoch sich dabei auf einen andern als den von ihnen erst erborgten Standpunkt erheben oder den wechselnden Parteieinflüssen widerstehen zu können. So befestigte sich der territorialistische Grundsatz, daß der einzelne Fürst für den Ausdruck und die Form des in seinem Lande herrschenden evangelischen Bekenntnisses in Wort und Schrift einzustehn berechtigt oder verpflichtet sei. Auf dem Fürstentag zu Naumburg (1561) erhob man sich allerdings über die Abweichungen der beiden Ausgaben der Augustana, wodurch gerade die strengen Lutheraner zur Klage über Gewissensbeschwerung gereizt wurden, wußte aber diese Freiheit durch die sonstige Strenge der verabredeten Beaufsichtigung über Lehre und Schrift wieder aufzuwiegen; daher wurde der doppelte Text der Confession sowie der schwankende Begriff Augsburgischer Confessionsverwandtschaft auf dem Augsburger Reichstag von 1566 eine glückliche Waffe in der Hand des Feindes.[1]) Es kam nun darauf an, auf welche Weise sich die einzelnen Landesfürsten durch Zusammenstellung und Sanction von dogmatischen Normalschriften ihrer Pflicht entledigen sollten. Der Churfürst August von Sachsen machte den Anfang. Nachdem er 1555 in mehr gemäßigter Weise auf die unveränderte Augustana

[1]) Johannsen, die Anfänge des Symbolzwangs. S. 39 ff.

und nebenbei Melanthons Loci zur Nachachtung hingewiesen, war es merkwürdigerweise gerade die Partei des Letzteren, die ihn mit ihrem stolzen und siegsgewissen Auftreten zu abschließenden Glaubensdecreten bewog. Die Melanthonianer stellten auf eigne Hand ein Corpus doctrinae aus der Variata, der Apologie, den Locis und dem Examen Ordinandorum von Melanthon zusammen; der Churfürst fügte sich der Anmaaßung, und 1569 wurde das Corpus Philippicum (Misnicum, Electorale) unter den schärfsten Androhungen und Verpflichtungen zum dogmatischen Landesgesetz erhoben, — ein unheilvoller Schritt, welchen der Churfürst nachher, als die Lutherische Partei über die Wittenberger siegte, zurücknehmen mußte. Eine ähnliche normative Gewalt, wie sie in Churſachsen dem Philippischen Lehrkörper verliehen wurde, erhielten anderwärts andere Sammlungen, in Brandenburg das Corpus Marchicum, in Braunschweig das Julium, in Pommern das Pomeranum, und die freien Städte folgten dem Beispiel, nur daß sich diese zahlreichen Dekrete durch ihre Aufnahme oder Ausschließung der Melanthonischen Ansichten, also durch Verengung oder Erweiterung der Lehrgrenzen unterschieden.

Demnach constituirt sich der Lutherische Protestantismus schon *vor* der Concordienformel als mehr oder weniger buchstäblich zu fassender Lehrcomplex, als dogmatisches System, dessen noch vorhandene Abweichungen länderweise durch Deutschland erlaubt oder verboten waren. Er ist Etwas geworden, was er noch nicht war, da Melanthon zuerst von seinem Wesen und Inhalt lehrte. Wie aber und wodurch ist er es geworden? Unseres Erachtens stammte das Uebel aus einer doppelten Quelle, einem sittlich-religiösen *Mangel* und einem *Irrthum*. Den Mangel nenne ich die abnehmende Empfänglichkeit für die sittliche und praktische Macht des Glaubens, für welche Melanthon so begeistert gesprochen, die Vertauschung der Kraft mit dem faßlichen und handgreiflichen Stoff und die damit zusammenhängende Schwächung der subjectiven Frömmigkeit und Einigkeit im Geist. Der Irrthum aber möchte in der Meinung zu suchen sein, daß der Protestantismus die nächste Aufgabe habe, es an materieller Lehrfestigkeit und Einheit *der*

Römischen Kirche gleichzuthun. Denn dies wurde zwar in der Folge erreicht, aber nur durch Ueberbietung der Lehrstrenge, wie sich denn der protestantische Glaube in dieser Beziehung niemals mit dem katholischen hat auf gleichem Niveau erhalten können. Diese Gebrechen aber waren Rückwirkungen eines noch ungeläuterten christlichen Geistes- und Gemüthslebens, aus welchem sich die Reformation zu gewaltsam emporgerissen hatte, um nicht dieser Reaction auf's Neue ausgesetzt zu sein. Im Vergleich mit diesen allgemeineren Ursachen macht es wenig Unterschied, ob wir diese oder jene Nebenumstände anders gestellt denken; der wesentliche Verlauf wird durch den Zustand des Ganzen und den Charakter der obersten Persönlichkeiten bedingt. Der Historiker hat daher nur über den ersten verhängnißvollen Schritt zu entscheiden, von welchem an jene Uebel zu wirken anfangen. Und als solchen weiß ich durchaus keinen andern anzugeben, als die in geistiger und wissenschaftlicher Beziehung wieder so fruchtbringende Trennung und bald feindselige Spaltung des Lutherthums gegen die schweizerische Richtung der Reformation.

Zu dieser öffentlichen Feststellung der symbolischen Norm bilden nun die oben erwähnten theologischen Einzelfehden das eigentlich dogmatische Gegenstück. An sich waren diese Debatten löblich und unvermeidlich, aber die Art, wie sie geführt wurden, befähigte sie nicht zur Erkämpfung oder Aufrechterhaltung eines freien Prüfungsrechts nach der Schrift, sondern ließ dessen Verlust durch sie gefördert und beschleunigt werden. Sie entstanden meist dadurch, daß irgend ein Moment entweder der reformirten oder der katholischen Ansicht sich innerhalb des Lutherthums geltend machte, oder das Eigenthümliche des Letzteren bis zum Extrem fortgetrieben ward. Ueberall handelt es sich um die strengere Grenzbestimmung confessioneller Lehrfreiheit bei Fragen, über welche die doppelte Augustana nicht zweifellos entscheidet, und in gewisser Hinsicht bietet der adiaphoristische Streit eine allgemeine Erklärung und Einleitung zu den übrigen Verhandlungen. Denn obgleich Melanthon, der durch das Interim von 1548 zu diesem Streit Veranlassung gab, unter den Adiaphoris nur äußere Einrichtungen verstanden wissen

wollte, welche man leicht nehmen und in der neuen Kirchenordnung nicht allzu abschließend gegen die katholische Partei behandeln dürfe: so berührte die nachfolgende Discussion doch auch das dogmatische Gebiet. Die sächsischen Theologen, obwohl übrigens an der Rechtfertigungslehre treu festhaltend, bestanden doch nicht auf dem Ausdruck sola fide. Dies weckte den Argwohn der strengen Lutheraner; die Aufmerksamkeit auf jede falsche Connivenz, die Unterscheidung wahrer und falscher Adiaphora machte sie zu Wächtern einer bisher nicht anerkannten Rechtgläubigkeit und sonderte die Parteien bis zu der Schroffheit, mit welcher von nun an die Universitäten Jena und Wittenberg einander entgegenstehn.[1]) — Die übrigen Streitigkeiten theilen sich meist darnach, je nachdem in ihnen eine Annäherung an den Katholicismus oder den Calvinismus bekämpft wird.

Die antinomistische (s. 1537) ist die früheste und enthält eine höchst nöthige innere Verständigung über das wahre Verhältniß von Gesetz und Evangelium. Die Reformation war selbst Antinomismus, insofern sie mit dem werkheiligen auch das gesetzliche Princip, wenn es die Seligkeit des Menschen bewirken will, verwarf. Melanthon hatte Gesetz und Evangelium wie Schreck- und Trostmittel einander entgegengestellt und nur auf das Letztere die Rechtfertigung gebaut, während er doch unter dem Gesetz den bleibenden Inhalt des göttlichen Willens zusammenfaßt. Daher lag die Consequenz einer völligen Scheidung beider Institutionen nahe, und die pragmatisch-historische Seite des Paulinischen Lehrbegriffs schien dieselbe zu begünstigen. Dergestalt polemisirte Agrikola gegen das Gesetz; er setzte die demüthigenden, das Schuldbewußtsein weckenden Eindrücke des Evangeliums, welches allein zu predigen sei, an die Stelle, verdarb aber seine Sache gänzlich, indem er bis zu Marcionitischer Geringschätzung des Gesetzes und des A. T. überhaupt fortschritt. Die christliche Predigt hätte sich damit in eine wohlthuend beschauliche Trostverkündigung verwandelt. Luthers Widerlegung, anknüpfend an das ebenfalls Paulinische Ineinandergreifen beider Größen, beweist daher richtig, daß das

[1]) Planck, a. a. O. Bd. IV, S. 163.

Evangelium das Gesetz nicht verschmäht sondern fordert, um erst nach dessen strafender Vorarbeit seine erlösende Heilkraft folgen zu lassen. Der Mensch aber bedarf des Gesetzes selbst nach der Wiedergeburt, wieviel mehr vorher, wenn er erst aus Buße und Reue die Nothwendigkeit der Gnade lernen soll! Das Resultat ist also sittliche Besinnung über wahre und falsche Gesetzlichkeit und über die Natur des Menschen, welchen das Evangelium nicht deshalb lossspricht, um ihm einen Theil der eignen Anstrengung und Selbsterkenntniß zu erlassen.[1])

Sehr nahe schließt sich der Majoristische Streit (1551) an, der aber in kein so sicheres Ergebniß ausläuft. Die grundsätzliche Bestreitung der guten Werke erregte eine ähnliche Besorgniß wie der Antinomismus, daß nämlich die protestantische Tugend es mit den praktischen Beweisen leichter nehmen wolle als die katholische; und doch war es hier schwierig einzulenken und die Werke als integrirende Bestandtheile des christlichen Lebens in einem bestimmten Sinne zurückzufordern. Der nach Melanthons Vorgang[2]) zunächst von Major aufgestellte Satz: gute Werke sind nothwendig oder nützlich zur Seligkeit, erregte bei Amsdorf und Flacius den heftigsten Widerwillen. Zunächst allerdings weil er in jedem Worte zweideutig war; man mußte erst fragen: was sind dann gute Werke? was heißt nothwendig? was heißt jenes zur Seligkeit? wenn dieser Satz nicht in die gleichlautende katholische Unwahrheit zurückfallen und die Rechtfertigungslehre antasten sollte. Theoretisch hätte man sich hierüber wohl einigen können; Major erklärte ausdrücklich, er habe theils die unerläßliche Verbindung des Glaubens mit der Werkthätigkeit, theils die an sich seiende Verbindlichkeit zum Gutesthun ausdrücken wollen, ohne das Letztere zur Bedingung des Heils zu machen oder gar im päpstlichen Sinne zu empfehlen. Mehrere der einlaufenden Gutachten verstanden ihn auch so. Die Gegner, wie Amsdorf und Flacius, waren klug genug, um gute Handlungen von hierarchischen Auflagen, die

[1]) Planck, Geschichte der Entstehung des prot. Lehrbegriffs. Bd. V, S. 1 ff. Die übrige Literatur bei Gieseler a. a. O. S. 138.

[2]) In den Locis von 1543, Gieseler S. 195.

necessitas meriti und debiti oder conjunctionis, die Erwerbung und die Bewahrung der Seligkeit, endlich das forum justificationis und forum bonae obedientiae von einander zu unterscheiden. Aber bei aller schlechten Consequenzmacherei schlossen sie doch nicht ohne Grund auf eine unterliegende Verschiedenheit der Ansicht. Der Majoristische Satz hing äußerlich mit dem Leipziger Interim, innerlich mit dem Synergismus Melanthons zusammen, der ja in den Locis von 1535 den Werken wieder ihre Stelle gegeben. Es gehörte ein starker Beweggrund dazu, um überhaupt den Haß gegen eine katholisch klingende Sentenz irgendwie zu überwinden; wer dies that, dem mußte daran liegen, dem selbstthätigen Beitrag des Menschen zu seiner Heiligung auch eine Stelle und förmliche Anerkennung zu sichern. Folglich war der eigentliche Fragepunkt, ob die Aufstellung Majors bei richtiger Erklärung entweder bloß gelegentlich zu dulden, oder vielmehr aus anthropologischen Gründen zu billigen und am gehörigen Orte einzuordnen sei, wodurch sie zugleich gegen Mißverstand sichergestellt sein würde. Aber zu einer reinen Auffassung der Sache fehlte meist die Unbefangenheit; man hielt sich an die anstößige Form der Sentenz und die schlimme Verwirrung des Sprachgebrauchs; man suchte durch den Verdacht eines Pelagianischen Zugeständnisses unbedingte Verwerfung zu erzwingen. Mit der barocken Gegenthesis Amsdorfs von der Schädlichkeit der guten Werke war natürlich nicht weiter zu kommen. Der Handel endete ohne geschlichtet zu sein, und als gute Folge läßt sich nur ansehen, daß die Dogmatiker mit der Kategorie der bona opera meist vorsichtiger umgingen.

Mehrere der handelnden Personen treten nun auch in den so berüchtigten synergistischen Händeln (um 1560) wieder auf.[1]) Endlich enthüllt sich, wozu es auch einmal kommen mußte, der anthropologische Gegensatz ganz, und die Parteien der Wittenberger und neuen Jenenser ringen mit aller Macht um die Oberherrschaft. Der Geist, nicht Luthers, aber seiner frühesten Streitschriften scheint wieder aufzuleben um über die seit dem

[1]) Gieseler, a. a. O. Planck, a. a. O. Bd. IV, S. 184.

Leipziger Interim immer mehr ruchbar gewordenen Abweichungen Melanthons zu richten. Die beiden Parteien stellen die rechte und linke Seite des Lutherischen Standpunktes einander entgegen. Ueber das Unvermögen des natürlichen Menschen sich selbst zu helfen, ist man einig; von Allen wird zugegeben, daß der erste Anstoß der Bekehrung durchaus von der Gnade und dem h. Geiste ausgehen müsse. Aber nach der synergistischen Ansicht, wie sie zunächst Pfeffinger wieder aufnahm, gleicht dieser Anstoß der Wiederbelebung eines Scheintodten; der Erwachende kann der weiteren Hülfe des Arztes entgegenkommen, indem dieser die neuentstandenen Lebensregungen benutzt. Nach Flacianischer Theorie verschwindet dieses Naturbild, oder der verdorbene Mensch ist einem wirklich Todten gleichzustellen; auch nach seiner Erneuerung bleibt er was er ist, und verhält sich zu dem eindringenden geistlichen Willen jederzeit fremd und widerstrebend. Der Grad der Verderbtheit bedingt deren Fortdauer, so daß die sündhafte Natur durch die Macht der Gnade mehr verdrängt als innerlich erweicht und umgebildet wird; der h. Geist würde keine Ausziehung des alten Menschen verlangen, wenn dieser der Mitwirkung am wahrhaft Guten vorher oder nachher fähig wäre. Im zweiten Stadium des Streits treten des Flacius Behauptungen noch schneidender hervor, während der Synergismus gemäßigt wird. Strigel nämlich, der zweite Wortführer der Wittenberger, bestand nur darauf, daß die sittliche Natur des Menschen gerettet werde, vermöge welcher derselbe die Wirkungen des h. Geistes anders aufnehmen und erwidern muß als irgend ein todter moralisch unempfindlicher Stoff. Flacius dagegen verliert sich in krasse Bezeichnungen des Todten und Fühllosen, und als er gedrängt wird, seine Erbsünde nach der Aristotelischen Distinction von Substanz und Accidenz zu benennen, giebt er ihr den ersteren Namen, ja er mußte ihn fast nothwendig ergreifen, denn für ein bloßes Accidenz waren seine Beschreibungen der menschlichen Verderbtheit zu materiell. An der Consequenz des Worts, das selbst die Bundesgenossen stutzig macht, haftet ein Verhängniß, dem Flacius zueilt. Nach den bekannten ärgerlichen und gewaltsamen Vorgängen erscheint

im Ganzen die Lutherische Partei als die siegreiche; doch ihr Sieg verlangte ein Opfer, und Flacius büßte dafür, was Viele verschuldet hatten. [1])

Wenn die bisherigen Controversen eine schon lange im Lutherthum selbst gegebene dogmatische Ungleichartigkeit zum Vorschein bringen: so scheint die Osiandrische (seit 1549) mehr von Außen einzudringen, ohne eine allgemeinere Parteirichtung neben sich zu haben. Indessen darf auch hier auf eine innere Differenz hingewiesen werden. Die Idee der Rechtfertigung haben wir oben in ihrer ersten Einfachheit kennen gelernt. Sie bedeutete nichts Anderes, als daß der Sünder nach dem Evangelium von Gott durch den Glauben um Christi willen (per fidem propter Christum) für gerecht erklärt oder erachtet werde, bevor er es wirklich sei. In dieser Behauptung war ein doppeltes Moment enthalten, das eine der Verzeihung und gnadenvollen Annahme der Gläubigen, das andere der Zurechnung des Verdienstes Christi. Jenes stellt die religiöse, der göttlichen Freiheit entsprechende, durch Geist und Glauben vermittelte, dieses die rechtsgemäße, juristische Seite des göttlichen Gnadenactes (actus forensis) dar. Je einseitiger nun die letztere Seite hervorgehoben wurde: desto eher konnte es das Ansehen gewinnen, als ob das ganze Dogma nichts weiter besagen wolle als Uebertragung der Gerechtigkeit von dem Unschuldigen auf die Schuldigen in der Form eines Rechtspruchs, der eigentlich nur erklärt statt zu bewirken. Mit Bezug hierauf erklärte sich Osiander, und zwar mit allem Recht, gegen die gemein-Lutherische Fassung der Imputation, wie sie schon damals ziemlich stereotyp wurde, gegen die Aeußerlichkeit der göttlichen Gerechterklärung, sofern sie unabhängig von der Verwirklichung des Gnadenurtheils verstanden, also von der Heiligung abgetrennt wurde. Er leugnete nicht, daß in dem Heilswerk eine Verzeihung oder Lossprechung wirkende Thatsache, welche nur das Verdienst Christi sein könne, voranstehn müsse: allein die Rechtfertigung, sagt er,

[1]) Man vergl. Twestens bekannte Schrift: M. Flacius Illyricus, Berlin 1844. S. 13.

hat das Ihrige erst gethan, wenn sie mittheilt statt zu declariren; sie wird vollzogen, wenn die Gerechtigkeit von ihrer bereits vorhandenen Quelle, d. h. aus der gottmenschlichen Erscheinung Christi auf die entblößte, aber auf diesen Empfang der Heiligung ursprünglich angelegte Menschennatur übergeht. Das Rechtfertigende ist also die durch den Glauben vermittelte Einwohnung Christi selber.[1]) Diese bedeutende Abweichung, wohl berechtigt gegenüber der verständig nüchternen Imputationslehre, auch exegetisch nicht ohne Grund, hätte wohl eine ruhige Prüfung verdient, statt dessen sie nur gehässige Anfeindungen und vielfache Mißverständnisse auf sich zog; in andern Zeiten würde sie neben der gewöhnlichen fortbestanden haben: doch wirkte Mehreres zu ihrer Verurtheilung zusammen. Die Anlage des kirchlichen Rechtfertigungsbegriffs war von Luther und Melanthon übereinstimmend gegeben, von dem Ersteren oft mit starker Annäherung an Osiander.[2]) Bei echt religiöser Auffassung, wie sie Melanthons älteste Loci und viele Aussprüche Luthers verrathen, enthält derselbe die unzweifelhaft tiefe und großartige Intention, eine ideale Wahrheit des verzeihenden Bündnisses Gottes mit der Welt vor aller Wirklichkeit anzuerkennen. Diese über die Welt hinklingende Friedenserklärung, den reinsten Ausdruck des Evangeliums und thatsächlich bezeugt durch die Erscheinung Christi, sollte der Glaube ungetheilt vernehmen, er sollte sich vollständig hingeben, ohne an die Unvollkommenheit erinnert zu werden, welche der Ausführung des Friedens innerhalb der Welt immer anhafte. Daher die Unterscheidung des ersten objectiven Gnadenactes von dem zweiten der Heiligung, in welchem das menschlich Werdende und Unvollendete schon mitgesetzt ist. Unseres Erachtens enthält dieser Gedanke der Rechtfertigung zwar auch schon eine Zurechnung, allein es kam immer darauf an, wieweit dieselbe in lebendiger Verbindung mit demjenigen gefaßt wurde, was durch den Glauben nicht bloß im-

[1]) Planck, prot. Lehrbegr. IV, S. 267. Niedner, Kirchengeschichte, S. 661. Schenkel, Protest. I, S. 299—312. Gieseler, S. 269 ff.

[2]) Weiße, die Christologie Luthers. S. 54.

putirt, sondern schon in den Menschen eingeführt wird. Die verständige Interpretation schneidet die Verbindung ab, um das göttliche Urtheil schlechthin auf sich selbst beruhen zu lassen. Da aber das katholische Dogma gerade die mit der Heiligung und dem sittlichen Werk der Kirche schon verschmolzene Rechtfertigung zu der seinigen gemacht hatte: so fand das protestantische Bewußtsein in der Unterscheidung beider Stücke ein wichtiges Kriterium seiner Eigenthümlichkeit. Osianders justitia infusa glich der eben erst aufgegebenen justitia essentialis und wurde mit dieser verworfen. Dazu kam das Unvorstellbare einer von Christus und zumeist seiner göttlichen Natur fortdauernd in die Menschheit einströmenden Heiligkeit; für diese Mystik fehlte der Boden, wenn gleich Osiander seiner Annahme durch eine besonders modificirte Erklärung des göttlichen Ebenbildes eine Unterlage gegeben hatte. Statt daher den Lutherischen Justificationsbegriff zu erweichen, half er vielmehr zu dessen Befestigung, und nächstdem diente die Streitigkeit dazu, die Lehre von den beiden Naturen, von welchen Osiander die göttliche, Stankarus die menschliche hervorhob, mehr in den Kreis der dogmatischen Beweismittel hineinzuziehn.

Was nun endlich die kryptocalvinistischen Wirren (1552—74) betrifft, in welchen der seit 1544 liegen gebliebene Abendmahlsstreit wieder auflebt: so waren sie es eigentlich, welche die Selbstbeschränkung des Lutherthums zur letzten Entscheidung brachten. Bei den tief eingedrungenen Neigungen zum Calvinismus war die Sanction einer einzigen Vorstellung nirgends schwerer durchzuführen; hier wäre eine Gleichstellung zweier Meinungen nach Melanthons Absicht möglich gewesen, wie sie wirklich an einigen Orten erreicht wurde und durch den Heidelberger Katechismus (1563) in Würtemberg eine gewisse Berechtigung erhielt. Daß aber in Churſachsen, dem Herzen des Lutherthums, jede Hoffnung auf Union fehlschlug, daran hatte die unbesonnene Erhebung der Philippisten beträchtlichen Antheil, weil sie den getäuschten Churfürsten zu dem gewaltsamen Verfahren von 1574 antrieb. Bekanntlich enthält diese Streitigkeit einen zweiten eigenthümlichen Antrieb Lutherischer Dogmenbildung und bietet die merkwürdige Erscheinung dar, daß

die Abendmahlslehre entwickelnd auf die Christologie zurückwirken sollte, von welcher sie in einem früheren Zeitalter nur abhängig gewesen war. Die Römische Transsubstantiation hatte die Verbindung dieser Lehren durchbrochen, indem sie die Realität des Sacraments aus dem priesterlichen Consecrationswunder der Messe herzuleiten gebot; jetzt sollte der Zusammenhang der christologischen mit der sacramentlichen Ansicht desto vollständiger in Kraft treten. Luthers Annahme eines Ueberallseins der menschlichen Natur Christi war allerdings kein bloß für den Zweck seiner Abendmahlslehre herbeigezogener Hülfssatz, sondern wurzelte in seinem Bedürfniß, die Person Christi so völlig und naturartig in sich verbunden zu denken, daß sie, was sie sei, auch in allen Beziehungen ihrer Wirksamkeit ganz und ungetheilt sein müsse. Schon aus der Innigkeit der Naturverschmelzung folgt ihm die Nothwendigkeit, wo nur immer die Gottheit Christi sei, ebenda auch seine Menschheit vorhanden zu glauben. Aber auf diese Allenthalbenheit bezieht sich doch Luther besonders da, wo er seine Abendmahlslehre zu begründen hatte; hier sucht er nachzuweisen, daß die Allgegenwart der göttlichen Natur Christi von dieser auf dessen Menschheit, ja auf den im Abendmahl genossenen Leib übergehe;[1]) die Einheit der Person fordere die Mittheilung eines unbeschreiblichen überall stattfindenden Daseins selbst an die verklärte menschliche Natur des Herrn, nur brauche man dasselbe nicht materiell örtlich zu denken, da Gott wohl auch noch andere Weisen (repletive) habe, seine Alles durchdringende Gegenwart zu bethätigen. Mithin war es doch erst die Anwendung auf den sacramentlichen Glauben und Genuß, welche der Ubiquität ihre confessionelle Wichtigkeit verlieh, und ohne diese Anwendung würde weder sie selbst noch die weitere Folgerung der communicatio idiomatum zum Dogma erhoben worden sein. Die Würtemberger Synode erklärte 1559 die Ubiquität für Lutherische Kirchenlehre. Joh. Brenz erläuterte sie und gab ihr zum ersten Mal durch den christologischen Zusatz der Idiomenlehre

[1]) Rettberg, Occam und Luther. Stud. und Krit. 1831. S. 107. In welchem Sinne Luther den Namen der communicatio idiomatum gebilligt, s. Weiße, die Christologie Luthers, S. 46.

eine theoretische Unterlage. Alle Aussagen von Christi Person und Werk haben ihre substantielle Wahrheit zuerst in der Richtung auf eine Natur; Leiden und Tod gelten von der menschlichen, Majestät und lebendig machende Kraft von der göttlichen zunächst. Aber sie müssen per accidens auch auf die andere, nicht unmittelbar betroffene bezogen werden. Hieraus ergiebt sich ein gegenseitiges Theilhaben der Proprietäten oder Idiome, welches nicht wörtlich, sondern nur sachlich verstanden werden darf. Es kam dieser Folgerung zu Statten, daß sie in der alten Theologie einen Anknüpfungspunkt zu finden wußte; um so eher konnte sie als höchste abschließende Spitze der Christuslehre vorgetragen werden, unabhängig von dem Zweck der Abendmahlserklärung, über deren Bedarf sie schon weit hinausging.[1]) — Anfänglich schadete diese befremdliche Redeweise der Partei, während sie die Opposition kräftigte. Melanthon warnt noch kurz vor seinem Tode gegen neue profane Formeln, die wohl die Papisten sogar einer Pariser Sorbonne nicht nachsehen würden,[2]) — ein noch unerhörter Vorwurf, da der bisherige Lehrgehalt sich so geflissentlich gegen die Anklage neuer Erfindungen sichergestellt hatte. Viel entschiedener treten Melanthons zurückbleibende Genossen, den Standpunkt der Vereinbarung verlassend, für den Calvinismus allein in die Schranken. Aber der Sieg der Gesammtansicht entscheidet zuletzt auch über das Einzelne. Nachdem es durch zehnjährige Bemühungen gelungen war, die Wittenberger Theologen zu stürzen, war auch für die Abendmahlslehre freier Spielraum gewonnen, und es ließ sich erwarten, daß die nächstfolgende Glaubensurkunde auch jenen neulutherischen Zuwachs des Dogma's in sich aufnehmen werde.

Das war der theologische Schauplatz, auf welchem die Verfasser der Concordienformel Frieden zu stiften unternahmen. Es ist ungerecht, allen Widerwillen, den die Geschichte dieser Controversen erregt, gegen die einzige Concordienformel auszuschütten,

[1]) Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo, 1561. Gieseler a. a. O. S. 240.

[2]) Melanthons Worte bei Planck, a. a. O. V. 2. S. 434. 35.

gegen ein Werk, das schon durch sein anderthalb Jahrhunderte dauerndes Ansehen vor historischem Leichtsinn geschützt wird, und dessen Verfasser immer weit mehr Achtung verdienen möchten als ein Heshus, Wigand und Andere. Wie oft hat das Gebot des Worts und der Satzung Eintracht hervorbringen müssen, wo der Geist zu schwach oder zu trübe war! Ruhe aber forderte wenigstens das religiöse Volksinteresse, das bei so anstößigen theologischen Händeln sehr zu kurz kam. Selbst die mühsamen Negotiationen Andreäs[1]) und alle folgenden Verhandlungen, denen die Urkunde ihre Entstehung verdankt, waren nur Wiederholung ähnlicher und oft schlimmerer höfisch-theologischer Geschäfte. Wäre die Concordienformel als bloße Belehrungsschrift abgefaßt, oder als Privaterklärung etwa für den engeren Kreis der Lutherischen Genossen: so würde sie alle Auszeichnung verdienen. Ueberall wo die Verfasser nur eine vorangegangene Unklarheit oder Verwirrung zu lösen haben, sprechen sie besonnen und lobenswerth, zum Theil vortrefflich; sie vereinigen nach Niedners richtiger Bemerkung Lutheranische Ansichten mit Melanthonischer Mäßigung. Ihre Erklärungen über gute Werke, Gesetz und Evangelium und Höllenfahrt Christi sind wirkliche Berichtigungen früherer Fehlgriffe; die Entscheidung der Prädestinationsfrage folgt dem religiösen Instinct der Kirche, und das Urtheil über Ceremonien, Cultusfreiheit und Adiaphora zeugt von protestantischen Grundsätzen. Daß aber das Schriftprincip hier mit einer Deutlichkeit wie in keiner andern Bekenntnißschrift vorangestellt wird, hat die Urkunde selbst für ihre Widersacher theuer und nothwendig gemacht.

Diese trefflichen Einzelnheiten können freilich über die Hauptsache nicht täuschen, über das Verwerfliche der Tendenz und des Geistes. Die Concordienformel nimmt sich heraus, von ihrem einseitigen Parteistandpunkte, — denn daß Chemnitz mit Melanthon näher zusammenhing, wird man noch keine Vertretung der Melanthonischen Richtung nennen dürfen, — den Symbolkörper der

[1]) S. das Neueste über ihn: Johannsen, Jak. Andreäs concordistische Thätigkeit, in Niedners Zeitschrift f. d. hist. Th. 1853. S. 344.

Lutherischen Kirche festzustellen, also einen allgemein gesetzgebenden Act zu vollziehen. Sie begeht denselben Fehler, dessen sich früher die Wittenberger mit ihrem Corpus Philippicum schuldig gemacht; sie steigert ihn aber, indem sie ihre eigenen dogmatischen Erläuterungen als rechtmäßige Auslegung der Augustana hinzufügt und somit die feststehende Auctorität des Grundbekenntnisses zur Einführung neuer speciell dogmatischer Bestimmungen mißbraucht. Zwar hielten die Urheber sich außer der unveränderten Augustana an Schriften, welche, wie die Schmalkaldischen Artikel und beide Katechismen, schon früher hier und da in ein symbolisches Ansehen allmählich eingetreten waren, und durch ihre Auswahl empfing der Lutherische Symbolcodex eine ohne Zweifel ausgezeichnete innere Einrichtung,[1]) zugleich aber eine exclusive und für viele Glieder der damaligen Kirche drückende Normativität. Nur die Augsburgische Confession hatte als kirchliches Homologumenon vollen Anspruch, zur Bekenntnißschrift des Lutherthums erhoben zu werden; ihre historische Stellung und innere Bedeutung machte sie dazu, während die übrigen Schriften nicht gleiche Anerkennung mitbrachten. Größer ist die Willkür der Entscheidung über die controversen Artikel rein auf der Grundlage des allgemein anerkannten Glaubens, und vergleicht man die anfängliche Versicherung, nichts Neues erdenken zu wollen,[2]) mit den nachfolgenden dogmatischen Feststellungen, deren mehrere keineswegs reine Folgerungen der unveränderten Confession sind: so wird man auf die aus der Absicht des Unternehmens hervorgehende Unhaltbarkeit dieser concordia discors hingeleitet. Am Stärksten kommt diese Unwahrheit in der Negation des Synergismus und dem christologischen Zuwachs der Idiomencommunication zu Tage, denn die Erklärung der Recht-

[1]) Wir meinen den Organismus des Concordienbuchs. In demselben machen zunächst den alten Symbolen zwei apologetische Schriften den Anfang, dann folgt eine polemische, hierauf zwei katechetische, dem Religionsunterricht gewidmete, endlich eine speciell dogmatische, diese letzte freilich vom Uebel; durch solche Aufeinanderfolge wird auf interessante Weise der Fortgang kirchlicher Entwicklung abgebildet.

[2]) Praefatio §. 54.

fertigungslehre und der Widerspruch gegen Osiander und Stankarus konnte weit eher auf eine allgemeine kirchliche Beistimmung rechnen.[1]) In jenen Stücken kann die Formel nur den Zweck haben, das gewordene Lutherthum der Verfasser als rechte Ausbildung des ersten und ursprünglichen zu constatiren. Der gewählte Standpunkt verräth sich in der Zurückstellung Melanthons, den die Vorrede nur gelegentlich als nützlichen Kirchenschriftsteller erwähnt; er verräth sich in der beständigen Rückbeziehung auf die Augustana. Auf der andern Seite ist die correcte Strenge, mit welcher der Zeugnißwerth der Bekenntnisse von dem Normalwerth der Schrift getrennt und unterschieden wird,[2]) nicht zu übersehen. Wir dürfen die Verfasser von der klugen Berechnung freisprechen, als ob sie unter der schützenden Decke der Schriftauctorität die Herrschaft ihrer Formeln um so sicherer hätten einführen und durch die bescheidene Schlußerklärung die Wirksamkeit der Symbolschriften hätten steigern wollen. Aber die übernommene Verantwortung war jedenfalls so groß und der Schritt so gewagt, daß es ihnen Bedürfniß sein mußte, denselben von Seiten des Princips über jeden Vorwurf zu erheben. Uebrigens hat der Erfolg das von ihnen selber nicht Bezweckte wirklich herbeigeführt, daß gerade die Urkunde so maaßgebend und unabhängig auf die Glaubenslehre einwirken sollte, die sich selbst nur für ein dienendes Zeugniß der damals Lebenden ausgegeben hatte.

Eine andere schlimme Eigenschaft der Concordienformel ist die geistige Annäherung an das Scholastische und Katholische. Eine Schrift, die selbst schon im hohen Grade dogmatisirt, muß natürlich den dogmatischen Vortrag noch mehr zur Subtilität nöthigen. Die

---

[1]) Auf den Inhalt der Concordienformel können wir hier nicht näher eingehn. Zu den wichtigen Artikeln, in denen die von uns erwähnten Streitfragen erledigt werden (von der Erbsünde, dem freien Willen, der Gerechtigkeit des Glaubens, den guten Werken, dem Gesetz und Evangelium, dem Abendmahl, der Person Christi, den Adiaphoris und der Prädestination) kam noch der minder erhebliche Abschnitt über die Höllenfahrt und deren Zweck. Ueber die Veranlassung s. Kölner, Symbolik I, S. 530.

[2]) Epit. prooem. cp. 3.

früheren Bekenntnisse waren im Ganzen bündige und mannhafte Erklärungen, Denkmale einer charaktervollen persönlichen Gesinnung: hier dagegen sprechen die Ueberlegungen Mehrerer, es bedarf langer Vorarbeiten und schwieriger Durchsichten, ehe alles Einzelne glücklich abgewogen ist.[1]). Wer vergleicht, wie mühsam die Solida declaratio sich zwischen den verworfenen Abweichungen hindurchwindet, wie sie das äußerste Extrem des Flacianismus abschneidet, ohne eigentlich von der Ansicht Etwas nachzulassen: der wird die geistige Anstrengung der Concipienten bewundern, aber auch beklagen, da ein gutes Theil der aufgewendeten Mühe nicht mehr auf Rechnung des Glaubens kommt. Die schmalen Grenzen der Definition waren nicht zu halten, wenn sie nicht polemisch genau umzirkt wurden. Daher verfährt die Declaration thetisch und antithetisch,[2]) versieht sich in jedem Abschnitt mit einer Anzahl von Verwerfungen, und es macht keinen Unterschied, ob ein bestrittener Irrthum der alten Kirche, der Reformation, dem Calvinismus oder dem Lutherthum selber angehört, wie denn im zweiten Kapitel der Epitome die Ketzereien der Manichäer, Pelagianer, Semipelagianer und Synergisten in einer Reihe auftreten. Und dies ist leider aus jener forcirten abstracten Kirchlichkeit geschehen, die ohne Rücksicht auf die Grade und die Natur der Lehrverschiedenheit das Ihrige nach allen Seiten gleichmäßig abschließen will; und es nähert sich leider dem Verfahren des Tridentinums, welches ebenfalls jeden Artikel mit einem Verzeichniß möglichst vieler und ungleichartiger Ketzernamen zu beschließen liebt.

Das Recht dieser Ausstellungen wurde schon in dem damaligen Zeitalter theilweise gefühlt, wie nicht allein Hospinians Kritik, sondern mehrere freimüthige Censuren über das Torgische Buch beweisen. Es bleibt dabei, die Concordienformel, deren Hauptfehler nicht ihr allein zur Last fallen, ist für eine Symbolschrift zu gelehrt und für eine dogmatische Auseinandersetzung

---

[1]) Gegen Köllner (Symbolik I, S. 581), der gerade das an der Concordienformel auszeichnet, was wir tadeln.

[2]) In der Augsburger Confession geschieht dies ebenfalls, aber viel einfacher.

zu symbolmäßig und gebieterisch, und was sie für den Augenblick gutmachte, wird durch die später hervortretenden Nachtheile reichlich aufgewogen. Soviel an ihr lag, hat sie dazu beigetragen, Studium und Theologie der Lutherischen Kirche in dem eingeschlagenen Wege symbolischer Gesetzlichkeit zu bestärken. Sie hat den allgemeineren Boden reformatorischer Gedanken den Blicken entzogen, die Anschauung des Protestantismus verengt und das fromme Gedächtniß ihrer ersten Großthaten geschmälert. Denn nach ihrer Anleitung wird die reformirte Kirche in die Fremde der Häresie verstoßen, der Melanthonismus als entarteter Sprößling abgelöst und so ein Lutherthum vorbereitet, welches in gleicher Entfernung vom Calvinismus wie vom Römischen Papismus als einzig wahre Kirche dasteht.

Indem wir nach dieser Digression den Faden wieder aufnehmen, begegnen wir in dem schon erwähnten Chemnitz einem entschiedenen, aber würdigen und ausgezeichneten Vertreter des neugewonnenen Standpunkts. Seine Anschließung an Melanthons Text mäßigte den Ton der Polemik, und seine Besonnenheit ließ ihn bei der Benutzung von Luthers Schriften mit Vorsicht zu Werke gehn. Wir erkennen den gelehrten Verfasser des Examen concilii Tridentini. Das dogmenhistorische Studium, anfangs noch sehr vereinzelt, mußte jetzt in umfassender Weise der Dogmatik dienstbar werden, und Chemnitz ist der Erste, welcher unter dem Titel Certamina die ganze alte Häresiologie nebst patristischen und scholastischen Mittheilungen und Vergleichungen herbeizieht. Diesem Historischen geht meist ein Doppeltes voran, Sammlung der biblischen Namen und Beweisstellen und sachliche Auseinandersetzung mit Rücksicht auf die obschwebenden Fragen, welche drei Bestandtheile, verbunden mit der Ordnung Melanthons, die Oekonomie des Werks ungefähr bezeichnen.

Den Geist desselben gelingt uns vielleicht aus einigen Einzelnheiten deutlich zu machen. Diesen Vortheil hatte wirklich die Concordienformel, daß sie ihren Anhängern einen hohen Grad von Geschicklichkeit in der Behandlung selbst schwieriger Fragen lieh, und sie von allen Schwankungen der Interreligio, wie Chemnitz

die Zeit des Interim nennt, befreite, ohne sie gerade zu wilden Ausfällen zu nöthigen. So gelingt es ihm, seine Erbsündenlehre (carentia justitiae originalis — prava inclinatio — reatus) der Concordienformel zu accommodiren und zugleich zur Bestreitung des Flacianismus Etwas übrig zu behalten, den Satz nämlich, daß man nicht die Substanz der Krankheit mit der ganzen Natur des Kranken verwechseln dürfe. Die Art der Fortpflanzung bleibt für ihn noch wie für Luther dahingestellt.[1]) Die harte Behauptung des totalen sittlichen Unvermögens mildert sich, je bestimmter die Sphäre des niederen bürgerlichen Handelns abgegrenzt ist; Chemnitz spricht in drei Rubriken von einer dem natürlichen Menschen noch möglichen, sogar relativ sittlichen Freiheit,[2]) erst in der vierten von den geistlichen Actionen bleibt reine Unfreiheit zurück. Ebenso geschickt wird in der Frage de causa peccati dem wahren oder vermeintlichen Calvinismus vorgebeugt, durch Unterscheidung der allgemeinen und besonderen Thätigkeit Gottes sowie durch die Regel, daß alles sündhafte Handeln einen Defect oder Abzug von der göttlichen Ordnung enthalte, der schon als privatives Moment von Gott nicht herzuleiten sei.[3]) Man müsse aber den Wahn, welcher Gott an der Entstehung der Sünde betheilige, bis auf die unfrommen Redeweisen verfolgen; denn, meint Chemnitz naiv aber sinnreich, schon als Adam über die Veranlassung seines Fehltritts befragt, sein Weib statt des Teufels beschuldigte (Gen. 3, 12), habe jene Petulanz des Redens ihren Anfang genommen und sich dann unter mancherlei Erklärungen auf die Nachkommen vererbt.[4]) Die Frage nach den guten Werken verfolgt der Dogmatiker durch alle Wendungen, um ein so verwirrtes, doch aber mit der Hauptlehre von der Rechtfertigung zusammenhängendes Kapitel auf's Reine zu bringen. Er überschaut richtig die Sachlage; die ganze Römische

[1]) Chemn. Loci theol. Francof. 1594 (8). Tom. I. p. 380. 561. 81. Subjectum peccati origin. est totus vetus homo. formale reatus et deformitas ipsius actus. materiale concupiscentia.

[2]) L. c. p. 448.

[3]) Ibid. p. 359. 64. 391.

[4]) Ibid. cap. 8. De modis loquendi

Kirche habe von dem Geräusch der guten Werke ertönt, daher Luther die Pflicht gehabt, die falschen Mittel der Rechtfertigung zu verwerfen. Isolire man nun diese Bestreitung und trenne sie von ihrem Anlaß: so entstünden verfängliche Sätze, die ebenso wohl im übeln Sinne bejaht, wie auch mißverständlich und als improprium et insanum genus dicendi abgelehnt werden könnten. Wie schwierig also sei es, die doppelte Klippe des Pharisäismus und Epikuräismus zu meiden. Chemnitz beruft sich auf des Urbanus Rhegius Büchlein von vorsichtiger und unanstößiger theologischer Sprechweise[1]) und verfährt nun nach dem Kanon, daß er alle Sätze ausscheidet, welche entweder die Werke zum Complement des Glaubens zu erheben oder ihr Vorhandensein überhaupt geringzuschätzen scheinen, weil damit auch ihre Nothwendigkeit als Glaubensfrucht (necessitas mandati, consequentiae, immutabilitatis, retinendae fidei, vitandi poenas) angetastet werde. Damit sei jedem Mißbrauch der Libertiner oder Antinomisten genugsam vorgebeugt.

Solche Beispiele, — wir könnten die Trinitätslehre und Anderes hinzufügen, — zeigen den Fortschritt der Umsicht und Gründlichkeit, aber auch die gefährliche Nähe der distinguirenden Künstlichkeit. Die evangelischen Sätze waren schon vielfach hin und her gerückt, in ihrem Zuwenig und Zuviel erprobt worden; sie jetzt rechtmäßig zu definiren, war Sache einer verständig abwägenden, jede falsche Concession meidenden, aber auch unnütze Härten ausgleichenden Denkfertigkeit. Dazu die ängstliche Ueberwachung des Sprachgebrauchs! Für eine Dogmatik, die mit wenigen Mitteln begonnen, bald aber in die gesammte dogmenhistorische Tradition eingetreten

---

[1]) Tom. III, p. 44. 59. 118 sqq. Urbani Rhegii Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christ. doctrinae locis, welches merkwürdige und vielfach herausgegebene (Edit. M. S. Grabii 1672) Büchlein mir leider unbekannt geblieben ist. Walch. Bibl. theol. sel. I, 567. Buddei Isagoge ad Theol. II, p. 1055: Nihil frequentius in certaminibus theol. quam ut ad alterum deflectant extremum, qui errorem quendam rejiciunt atque impugnant, aut saltem incaute admodum loquantur, ut aliis ad alterum extremum procurrendi occasionem suppeditent. Cui incommodo obviam ire hoc libello Rhegius voluit.

war, und welche jetzt die jüngsten theologischen Wirren übersehen und noch dazu die dogmatischen Redeweisen behüten sollte, war der Uebergang zu rasch, — sie mußte zum Nachtheil des Geistes und der Kraft ein complicirtes Gepräge annehmen. Bei Chemnitz ist dieser Charakter noch im Beginn, und seine religiöse Wärme hält ihn noch weit von der gefühllosen Logik des späteren Dogmatismus entfernt, weshalb er gerade am Schlusse dieses Abschnitts seine richtige Stellung hat. Aber es läßt sich absehen, was aus dieser stofflichen Ueberladung hervorgehen werde. Chemnitz kostet es schon große Mühe, bei jeder Gelegenheit die Menge der von allen Seiten drohenden Mißverständnisse und Verwechselungen abzuwehren; er muß mehrfach, wie in dem Artikel vom freien Willen, mit Uebersichten über die abstracte Vieltheiligkeit des Begriffs den Anfang machen.[1]) Je schwieriger dieses Geschäft ist, desto mehr droht es die eigentliche Aufgabe zu werden. Der Dogmatiker sucht alsdann nicht mehr, sondern scheidet und theilt nach Maaßgabe dessen, was er schon hat, und statt zu reproduciren, will er das bereits Gegebene und wörtlich Gegebene unter der großen Zahl der Abweichungen durchfechten. Die Behauptung einer evangelischen Grundlehre, wie des Rechtfertigungsglaubens, mag dann immer noch vorhanden sein: aber sie kann sich nicht mehr geltend machen, wenn durch die Subtilität der Bestimmung alles Uebrige dem Fundamentalen gleichgestellt wird. — Die zweite Unvollkommenheit, die exegetische, wurde durch die eben erwähnte Beschaffenheit des Stoffes begünstigt. An exegetischer Geschicklichkeit fehlt es Chemnitz durchaus nicht, bei polemischen Anlässen geht er ausführlich auf die Schriftzeugnisse ein und zeigt z. B. sehr gut, wie man die biblische Verneinung der guten Werke neben hier und da vorkommender Zulassung derselben zu fassen habe.[2]) Anderwärts, trotz seines Grundsatzes: Non enim tam numeranda quam ponderanda sunt testimonia, besteht der Schriftbeweis in bloßer Stellensammlung oder Nomenclatur, oder es werden gewisse für

[1]) Loci theol. I, p. 425.

[2]) Tom. III, p. 44 sqq.

das einzelne Dogma gemachte hermeneutische Regeln vorangestellt, die sich durch Einfachheit von den scholastischen unterscheiden sollen.[1]) Die Verkennung des Alten Testaments mußte besonders auf die Lehren von Gott und Christus Einfluß haben, wenn diese ohne Unterschied aus beiden Testamenten geschöpft werden sollten. Chemnitz spricht die damals und später gewöhnliche Ansicht aus, wenn er die Verschiedenheit des Neuen Testaments auf die Momente der Zeit, des Orts, der Mittelsperson, der Wirkung und Bestimmung und der Form reducirt, ohne sie im Inhalt und Geist anzuerkennen, und wenn er demgemäß für beide Bündnisse die Gleichheit des Glaubens und der Kirche in Anspruch nimmt.[2]) War aber die Gleichstellung der heiligen Urkunden bis auf Inhalt und Umfang des Offenbarten ausgedehnt: so mußte man sich natürlich bemühen, gerade das Eigenthümliche des neuen Bundes auch durch alttestamentliche Stellen zu begründen und, wie Chemnitz thut, alle Gottesnamen mit der Trinität und der Gottheit Christi in Verbindung zu bringen.[3])

Chemnitz pflegt in der Regel als der Erste ausgezeichnet zu werden, dessen Dogmatik dem neuen Lehrstück von der Communication der Idiome einen besonderen Abschnitt widme, darum hierüber noch eine kurze Rechenschaft. Die Concordienformel bezeichnet die von jetzt an beibehaltene Anlage einer Construction, welche von der Unterscheidung der Naturen, von der unio hypostatica und communicatio naturarum weiter schließt.[4]) An sich, sagt sie, kann keine Eigenthümlichkeit über ihr Subject hinausschreiten, sondern jede Natur hält die ihr wesentlich zugehörige Eigenschaft oder Thätigkeit fest. Aber die persönliche Einigung der Naturen in Christo bewirkt, daß das an sich nur der einen oder andern Anhaftende auch dem Product der hypostatischen Verbindung zukommt, und diese Uebertragung des Theilweisen auf das geeinigte Ganze

---

[1]) Tom. I, p. 81.
[2]) Tom. I, p. 110.
[3]) Tom. I, p. 142.
[4]) Form. Conc. II, cp. 8.

muß mehr Wahrheit haben, als die bloß rhetorische einer Zwinglischen Allöosis, soll sich nicht das Geheimniß der Menschwerdung verflüchtigen. Die Gemeinschaft der Naturen wäre zu groß, wenn sie das Wesen jeder einzelnen verwandelte, vermischte oder aufhöbe, zu gering, wenn Ausdrücke, in denen das Gemeinsame der Person Christi mit einer Beziehung auf das Eigenthümliche der einen Natur auftritt, nur als Redensarten ohne sachlichen Inhalt (praedicationes verbales) gelten dürften; daher hält sich der Sinn der Communication in der Mitte zwischen extremen Irrthümern.[1]) Zu dieser sehr faßlichen und schon mit Bibelstellen und patristischen Nachweisungen versehenen Auseinandersetzung liefert nun Chemnitz den Commentar in seiner berühmten und in der That merkwürdigen Schrift „über die beiden Naturen in Christo."[2]) Fast sehen wir uns hier in die Verhandlungen der Kirchenväter zurückversetzt, so sehr nähert sich Chemnitz patristischer Sprache und Beweisart; und wie einst Athanasius das ganze Christenthum von der Behauptung der Homousie abhängen ließ: so heftet sich nach Chemnitz Alles an diejenige Vereinigung der Naturen, welche die Idiomenlehre zur Folge hat. Die ganze alte Literatur von Justin dem Märtyrer an bis Johann von Damaskus wird herbeigezogen, der Vorrath biblischer Redeweisen überblickt und eingetheilt und selbst der analogische Beweis aus Naturähnlichkeiten (ferrum ignitum) nicht verschmäht, um den Lutherischen Lehrsatz in den sichersten Bereich des längst verbürgten christlichen Glaubens aufzunehmen. Grundbegriff des Buchs ist die assumtio humanae naturae per Filium Dei; Chemnitz beschreibt diese Annahme so, daß sie statt Bedingung der Erlösung zu sein, diese eigentlich selbst schon vollzieht, die Verdammniß der Sünde aufhebt, die Menschheit durch das in sie eingesenkte Göttliche entsündigt und substantiell mit Gott verbindet, — ein offenbarer Anklang an Luthers mystische Ansicht der Menschwerdung, welche von Anfang an in dieser Lehr-

[1]) Form. Conc. II, cp. 8. §. 31 sqq.

[2]) Chemnitz, De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione etc. Lips. 1600.

bildung mitgewirkt hatte.[1]) Je tiefer die Assumtion in das Menschliche Christi eindringt, desto vollkommner wird die Gemeinschaft, die κοινωνία innerhalb der hypostatischen Einigung, und soll nicht der eine Theil durch den andern absorbirt werden, noch beide durch Vermischung in einander aufgehn: so bleibt nur übrig, einen innigen, bis auf die beiderseitigen Eigenschaften ausgedehnten Verkehr der Naturen zu statuiren.[2]) Die Eigenschaften bleiben an sich was sie sind, d. h. substantiell immer nur jener ursprünglichen Seite angehörig, aber der hypostatische Verband führt sie auch der andern zu, so daß die ganze concrete Person Christi in dem vollen Austausch der in ihm verbundenen und dem Zweck der Erlösung dienenden menschlichen und göttlichen Qualitäten sich bewegend anerkannt werden muß. Auf diese Weise dient die Alternation der Idiome (bei den Vätern μετάδοσις τῶν ἰδιωμάτων, μετάληψις, μεταποίησις, περιχώρησις) zur Schutzwehr des wahren Glaubens, zur Abweisung häretischer und fanatischer Meinungen, zur Verständigung über alle Stadien der Erscheinung Christi, und es kommt nur darauf an, die Andeutungen der biblischen Sprache zu beachten. In der Klassenunterscheidung[3]) folgt Chemnitz der

---

[1]) Chemn. l. c. fol. 69.

[2]) Ibid. fol. 79. Vgl. bes. den Abschnitt de particulis distinctivis fol. 96.

[3]) Form. Conc. II, cp. 8. §. 36. 45 sqq. Chemnitz, l. c. fol. 82. 106. 121. Nach dieser Eintheilung gehören die zwei ersten genera zusammen. Die beiden Naturen geben ihre Idiome an das concrete Ganze der Person ab. Dies gilt zuerst von dem Sein dieses gottmenschlichen Subjects, welches die Idiome, die nur der einen oder andern Natur wesentlich gelten, relativ auch als Ganzes auf sich nimmt. Und es gilt zweitens von der erlösenden Thätigkeit und dem Werk der Person, in welchem gleichfalls Funktionen und Eigenschaften beider Naturen zusammenlaufen. Die dritte praktisch wichtigste Art läßt die Naturen im Verhältniß zu einander hervortreten; sie soll darthun, daß die menschliche, ohne sich selbst aufzugeben, doch durch das hypostatische Zusammensein mit der andern zur reellen Theilnahme an deren übernatürlichen Qualitäten Majestät, Allwirksamkeit u. s. w. erhoben wird. In Bezug auf die aus dieser dritten Anwendung der Communication gefolgerte Ubiquität beantwortet Chemnitz die reformirten Gegengründe, die zum Theil von der örtlich vorgestellten Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes hergenommen waren. Chemnitz l. c. p. 148 sqq.

Concordienformel, und wir werden mit dieser älteren Form des Dogma's die später übliche bei Gerhard in Vergleich stellen.

Anhangsweise verdienen hier noch zwei andere Männer dieses Zeitalters kurze Berücksichtigung. Wie Selnecker in Leipzig, Chemnitz in Braunschweig (zuvor in Königsberg und Wittenberg) wirkten: so eröffnen für Tübingen und Würtemberg Heerbrand und Hafenreffer die dogmatische Literatur, Beide von ausgezeichnetem und langdauerndem Ansehen. Der Tübinger Kanzler Jakob Heerbrand († 1600) schrieb noch vor dem Abschluß des Lutherischen Friedenswerks. Sein Compendium,[1]) literarisch merkwürdig durch die Uebersetzung in's Griechische, welche M. Crusius anfertigte, Stephan Gerlach nach Constantinopel und Metrophanes Kritopulos nach Griechenland brachte, folgt der Lutherischen Parteirichtung und schließt sich in späteren Ausgaben offen an die Concordienformel an.[2]) Das Ganze verläuft in Fragen, die Ordnung Melanthons ist mit Freiheit befolgt, übrigens die Schrift so lehrbuchmäßig gehalten, daß z. B. schon Engel und Dämonen ebenso weitläuftig wie die Person Christi abgehandelt werden. Der Inhalt des Offenbarten soll sich absolut gegen Alles abschließen, was der Mensch aus eigner Kraft zu philosophiren vermag;[3]) um so bestimmter ist dieser Inhalt auf alles in der Schrift Gesagte ohne Unterschied auszudehnen.[4]) An Beweisen eines verfeinerten dog-

[1]) J. Heerbrandi Compendium theol. Tub. 1573. Jen. 1591 und oft. Cum versione Graeca M. Crusii. Witeb. 1582. Das Buch wurde in Würtemberg eine fast symbolische Auctorität. Späterhin wurde für Würtemberg außer Hafenreffer noch bedeutend Sigwart Disputt. theoll. Vergl. C. M. Pfaff, De actis scriptisque publ. eccl. Wirtemb. p. 45. Preziger. Wirtemb. sacra p. 433. Fabric. Hist. Bibl. III, p. 374. Walch, l. c. I, p. 38.

[2]) Heerbr. Comp. 1591. Die commun. idiom. wird kurz und ohne Klassificirung angegeben. Vom natürlichen Menschen heißt es p. 154: nunc imago Satanae. Doch aber ingens discrimen inter substantiam hominis corrupti et ipsam corruptionem.

[3]) Heerbr. p. 96: Quodsi ex principiis philosophicis et physicis in theologia disputare voluerimus, omnes et singuli fidei nostrae et religionis Christ. articuli negandi erunt et evertentur.

[4]) Auf die Frage: Estne scr. s. prior an ecclesia? wird p. 10 geantwortet, daß man das geschriebene Wort auf das nicht geschriebene zurückführen müsse, welches älter sei als die Kirche. Et sic filia est et manet ecclesia et non mater, quae verbum Dei genuerit, quod ex ore Dei processit patris.

matischen Nachdenkens, an polemischer Gewandtheit gegen Reformirte und Katholiken fehlt es nicht; zugleich ist der logische Apparat beträchtlich angewachsen. Der Verfasser versteht sich bereits auf Anwendung und genauere Theilung der Kategorieen von Causalität, Substantialität, Materie, Subject, Art und Wirkung,[1]) so daß er auf den bevorstehenden Uebergang zu dem logischen Kunstcharakter der folgenden Periode hindeutet.[2]) — Der etwas spätere M. Hafenreffer († 1619), gleichfalls Kanzler von Tübingen, ein patristisch gelehrter Mann, liefert uns schon fast das ganze Bild der Lutherischen Rechtgläubigkeit in kurzen Umrissen.[3]) Denn er exponirt das ganze Schema der Christologie mit Einschluß der von der Concordienformel kurz angegebenen Stände- und Aemterlehre, erblickt in der Idiomenverbindung die eigentliche Spitze des Mysteriums und unterscheidet die sichtbare und unsichtbare Kirche.[4]) Gegen die „stoische" Erwählungstheorie der Reformirten sehen wir eine innerlich befestigte Gesinnung mit gerechten und ungerechten Vorwürfen auftreten. Die theologischen Mittel zur Abwehr werden geläufig; Hafenreffer beantwortet die Beza'sche Construction der Vorherbestimmung mit einem ähnlichen Entwurf, welcher aber nicht

---

[1]) Vergl. die Beschreibung des Evangeliums p. 296: Causa efficiens Filius Dei — c. impulsiva aeterna dilectio patris — c. instrumentalis ministri evangelii — subjectum Christus — materia Deus ignoscens — c. finalis salus hominum — effectus evangelii agnitio Dei — summa evangelii credere etc.

[2]) Hier und da finden sich freimüthige Urtheile, wie über den Werth der Concilien p. 628: Quia experientia notum est, quod et in prioribus conciliis vel res suas privatas ex mera ambitione egerunt episcopi, ut in primo illo celeberrimo Nicaeno.

[3]) Matth. Hafenreffer, Loci theol. sine compendium theol. etc. Tubing. 1601. 3. 5. 1606 und öfter. Das Buch empfahl sich durch Faßlichkeit und einfachen Stil, es wurde in die schwedische Kirche eingeführt und von der Tochter Johann Friedrichs von Würtemberg in's Deutsche übersetzt. Es beginnt mit Prolegomenen über das theol. Studium. Fischlin, Biogr. theoll. Wirtemb. p. II, p. 15. Walch, l. c. I, p. 38.

[4]) Hafenr. Loci (a. 1605) p. 304 sqq. 347. 496. Daß der Papst der Antichrist sei, ist hier schon dogmatischer Satz p. 506. Erwähnung verdient auch p. 137 die Bezeichnung der h. Schriften: quae nihil aliud sunt quam epistolae de patria aeterna nobis transmissae, quibus dominus et de voluntate sua et de omni nostro officio abunde clementerque nos erudit.

von dem „verborgenen" Gott und dessen zwiespältigem Decret, sondern von dem „offenbaren" (Deus revelatus in verbo) seinen Ausgang nimmt, und bemerkt, daß die ganze Streitfrage daran hänge, daß die Lutheraner die erste Ursache aller Particularität der göttlichen Erwählung durchaus auf den Menschen zurückführen müßten.[1]) Ebenso soll zu Gunsten der Lutherischen Auffassung des Abendmahls schon die ganze Anlage der h. Schrift entscheiden; denn wenn nur Zeichen im Sacramente genossen würden: so wäre damit eine Figürlichkeit, ein Symbolismus auf den neuen Bund übertragen, der lediglich im alten seine Stelle hat.[2]) Nach der schon bekannten Definition des Glaubens wird gefragt, warum dieses heilskräftige Vertrauen (fides salvifica) das Beiwort singularis erhalte? Weil, sagt der Verfasser, dasselbe die göttliche Erbarmung nicht universell, sondern in der Richtung auf den Gläubigen selber erfaßt, womit die individuelle Natur der Glaubensapprehension bezeichnet werden soll.[3]) — Mit der symbolgerechten Erklärung des Einzelnen halten Ordnung und Systematik beider Werke nicht gleichen Schritt;[4]) die Soteriologie ist namentlich unentwickelt,[5]) die lose Reihenfolge und mancher noch unausgefüllte Punkt so wie Hafenreffers einfache Darstellung erinnern uns, daß wir uns erst an der Grenze eines neuen Stadiums befinden.

---

[1]) Ibid. p. 288 und die Tabelle zu p. 478.

[2]) Ibid. p. 615 Tollitur isthoc Calvinistarum figmento discrimen veteris et novi Test. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium wird p. 474 so beschrieben: Differunt notitia (lex hominum mentibus a creatione impressa, evangl. absconditum), materia (praeceptа — conciones), forma promissionum (conditionales — gratuitae), effectibus (lex accusat — evgl. consolatur), applicatione ad diversa objecta (lex securis — evgl. pavidis datum).

[3]) L. c. p. 433. Fides salvifica non tantum circa propositiones universales versatur, — sed quisque fidelis haec omnia sibi in individuo applicat.

[4]) Die Reihe der Abschnitte ist: Prolegomena, de Deo, de angelis, — de homine, status integritatis et peccati, — status restaurationis, de praedestinatione, de Christo (p. 399 werden nicht zwei, sondern drei Stände, st. exinanitionis, glorificationis, majestatis unterschieden), de fide, de lege et evangelio, de poenitentia, de ecclesia, de sacramentis, de justificatione, de cruce et precibus, de diversis vitae ordinibus, — status post mortem.

[5]) Sofern der Proceß der Heilsordnung noch keine Gliederung hat.

Wir endigen hier den ersten Abschnitt. Die Lutherische Glaubenslehre hat während dieses ersten verhältnißmäßig kurzen Zeitraums Vieles erfahren, erlernt und in sich aufgenommen, ja so Vieles, daß sie sich nur durch abschließende Bestimmtheit gegen verwirrende Störungen sicher zu stellen vermag. Unfähig offne Fragen zu dulden, unterschreibt sie das wohl überlegte Friedensinstrument, welches dem Kampf des Lutherthums mit sich selber ein Ende macht, und läßt sich eine Auslegung des kirchlichen Bekenntnisses gefallen, durch welche die Confession von allen fremdartigen oder widerwilligen Regungen befreit werden soll. Diese symbolische Dienstbarkeit macht sie vorsichtig, genau und sicher. Eingebüßt hat sie dagegen die erste Kühnheit, Einfachheit und Freiheit ihres Auftretens. Die keusche Sprache Melanthons scheute die Ueberladung mit Worten und Formeln, er versetzte die rechte Erkenntniß des Christenthums in das Wissen von Gnade, Sünde und Glaube; seine Nachfolger aber greifen nach demjenigen, was jener verschmäht hatte, und machen den christlich-kirchlichen Charakter von Dingen abhängig, die sich gar nicht anders als in der Deutlichkeit der Formel aussprechen lassen.

Zweiter Abschnitt.

Reformirte Lehrbildung.

I. Zwingli und Calvin.

Das Verständniß des reformirten Lehrbegriffs ist seit einigen Jahren durch Schweizers und Schneckenburgers bekannte Schriften und die darauf folgenden Verhandlungen nicht wenig gefördert worden.[1]) Diese Debatten erleichtern die Mühe eines jetzigen Darstellers und erschweren sie zugleich, da er sich sagen muß, daß es nicht leicht sei, nach den vorzüglichsten Kennern dieses Systems

---

[1]) A. Schweizer, die Glaubenslehre der evang. reformirten Kirche. Zürich 1844. 47. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie ꝛc. Neue erweiterte Bearbeitung. Pforzheim 1848. Schweizers Verdienst ist, die reformirte Dogmatik nicht allein in großem Umfange erforscht und literarisch ausgebeutet, sondern auch dem neueren theologischen Bewußtsein angenähert zu haben, wozu namentlich die Verbindung mit Schleiermacher als dem letzten Vertreter des reformirten Standpunktes Dienste leistet. Dem gegenüber nehmen die Beurtheiler den Standpunkt der historischen Prüfung ein. Sie modificiren theils Schweizers Gesammtansicht, theils geben sie manches Einzelne seinem eigentlich historischen Boden zurück, von welchem es eine verallgemeinernde Anschauung entfernt hatte. So Schneckenburger Stud. und Krit. 1847. S. 947. 1848. S. 600. Theol. Jahrbb. 1848. S. 71. So Baur in anderer Weise, dessen Kritik die reformirte Dogmatik gegen die Lutherische bedeutend in Schatten stellt, Theol. Jahrbb. 1847. S. 309. Durchaus bestritten wird Schweizers Werk als „gänzlich unbrauchbar" von Ebrard, Christl. Dogmatik Bd. I, S. 97 und öfter, gewiß ein anmaaßendes und unwahres Urtheil. Vergl. über die früheren Verhandlungen: Schweizer in den Theol. Jahrbb. 1848. S. 1 ff. 1849. S. 149. Eine Uebersicht der Controverse findet sich bei Schenkel, Das Princip des Protestantismus, S. 45 ff. und bei Lücke, Deutsche Zeitschrift, Bd. IV, 1853. Januar.

auf's Neue das Wort zu nehmen. Im Allgemeinen ist die Frucht dieser jüngsten historisch-kritischen Untersuchungen rein wissenschaftlicher Natur, gehört aber auch kirchlich und religiös betrachtet zu den erfreulichen Fortschritten der Gegenwart. Denn dieses Ergebniß hat der Kritik der confessionellen Lehreigenthümlichkeit gerade dadurch den Stachel geraubt, daß es sie selbst verschärfte, und hat abermals bewiesen, daß ein eindringendes Sachverständniß der Liebe dient. Die alte Polemik sah nur die Menge der Einzelnheiten, die Ausläufer der Satzung; wir sehen oder glauben zu sehen die Anfänge und Gründe und verfolgen das Bestrittene bis in die verborgene Tiefe des Nichtbestrittenen. Es gelingt, alle Besonderheiten des confessionellen Lehrkörpers auf eine gewisse Grundverschiedenheit des Sinnes zurückzuführen, an welcher das Einzelne mehr oder minder Theil nimmt. Aber diese combinirende Untersuchung kann doch nicht innerhalb der Schranken dieses scheinbar so gerundeten Lehrganzen stehn bleiben; sie muß auf den Proceß der Zusammenfügung den der Erweichung folgen lassen, indem sich ergiebt, wie Viel selbst ein so fein ausgeprägter dogmatischer Typus der späteren allgemeinen Entwicklung des Glaubens zum Opfer gebracht hat.

Die Klage über die Spaltung der Confessionen nehmen wir auch an dieser Stelle nicht zurück: aber gemildert wird sie durch die Wahrnehmung eines dogmatischen Reichthums, welcher sich ohne vorangegangene Trennung in zwei neben einander laufende Richtungen damals nicht würde gebildet haben. Das Zeitalter war nicht fähig, tiefgehende Lehrdifferenzen anders als in confessionellem Rahmen bestehen zu lassen. Die Freiheit des Individuums und der theologischen Schule wird beschränkt, darum geht sie an die Confession über und hilft deren Recht und Kraft verstärken. Die Verdoppelung der Confessionen, die Ausprägung eines zwiefachen eigenthümlich beseelten Lehrbegriffs ist die Form, in welcher der Protestantismus für die im Einzelnen herrschende Beschränkung der Freiheit sich schadlos hält.

Der reformirte Protestantismus trat in dogmatischer Beziehung anfänglich gereifter und sicherer auf, blieb aber auch stabiler und

gleichförmiger in seinem Fortgange als der Lutherische. In das erste Stadium der schweizerischen Bewegung fallen nicht jene kritischen Wendepunkte, von welchen die deutsche beherrscht ward, weil sie selbst durch theilweise Einführung ihrer Ansicht in das Lutherthum mehr in dieses eingriff, als von demselben beunruhigt oder umgelenkt wurde. Auch das Leben der schweizerischen Reformatoren stellt mehr einen stetigen Fortschritt dar, verglichen mit den unruhvollen dramatisch wechselnden Schicksalen unseres Luther. Zwingli und Calvin haben nicht gleichzeitig und gemeinschaftlich gewirkt, wie Luther und Melanthon; bei großer innerlicher Verschiedenheit verhielten sie sich nicht wie jene Beiden zu einander, so daß sie zwei gleichberechtigten Parteien das Dasein gegeben hätten. Calvins Verdienst überbot das seines Vorgängers; er verschärfte und vertiefte die reformirte Glaubensrichtung sogar mit Bestreitung Zwingli's, den er niedriger stellte als Luther. Aber indem sein Ansehen die Oberhand gewann, kam es zwar zu Conflicten, aber nicht zu jenen verhängnißvollen und exclusiv wirkenden Parteizwistigkeiten des Lutherthums. Die freiere Zwingli'sche Denkart ward niedergehalten und sollte erst weit später in den Arminianern auf's Neue zum Vorschein kommen. Die reformirte Lehre und Kirche half mehr die dogmatische Krisis des Lutherthums hervorbringen, als daß sie sie in gleicher Weise selbst erlebt hätte. An die Stelle eines starken Gegensatzes treten hier eine Reihe kleinerer individueller oder localgültiger Abwandlungen, wie sie von den Bekenntnißschriften repräsentirt werden, unter welchen keine einzige alle übrigen überragt, und deren Zahl und Gültigkeit von keiner Concordienformel fixirt wurde. Mit diesem stetigeren Verlauf hängt zweitens zusammen, daß das ganze Unternehmen von Anfang in der Schweiz leichter zu Stande gekommen war. Man hatte mehr kritisch und reinigend nach der Schrift, als durch Reproduction gewisser vernachläßigter biblischer Ideen und Voranstellung positiver Sätze reformirt. Wie consequent wird das biblisch Ungerechtfertigte gestrichen! Wie sichere exegetische Resultate liefern die öffentlichen Religionsgespräche, wie entscheidend endigen die Disputationen, während sie in Deutschland oft nur die Wirkung

haben Eindruck zu machen, die Parteien und ihren Geist zu prüfen! Durch Calvin wurde die positive Strenge und Abschließung hinzugefügt. Einen dritten Unterschied hat längst die Vergleichung des beiderseitigen politischen und wissenschaftlichen Bodens an's Licht gestellt. Verfassung, bürgerliches Leben und Bildung der Schweiz ließen die für das Lutherische Kirchenwerk so wichtige Trennung des Weltlichen und Geistlichen nicht in gleichem Grade hervortreten. Das städtische Gemeinwesen erlaubte eine leichte Verbindung mit den kirchlichen Angelegenheiten und machte die Reformatoren selbst zu Politikern, so daß derselbe Zwingli Jahre lang für Krieg und Frieden an der Spitze seiner Stadt regierte. Innerhalb der Gemeinde bildete sich eine Rechtsform selbständiger kirchlicher Verwaltung, und diese Repräsentation erstarkte um so mehr, je länger sie von willkürlichen Eingriffen und Entscheidungen der Fürsten verschont blieb. Versteht man aber unter dem Weltlichen den wissenschaftlichen Geist und die neu erwachte literarische und humanistische Bildung: so ist auch in dieser Hinsicht der Einfluß auf die reformirte Kirche und Theologie ungestörter und allseitiger gewesen. Für Luthern und seine Kirche bot Erasmus ein abschreckendes Beispiel, in welchem Grade man die neue Bildung besitzen könne, ohne deshalb dem Evangelium wahrhaft nachzutrachten, und nur Melanthon blieb dadurch unbeirrt, da er auch während seiner kirchlichen Laufbahn sich von dem Geiste der klassischen Studien begleiten ließ. In der südlichen Heimath des Humanismus dagegen standen alle protestantischen Kirchenmänner mehr oder minder unter dessen friedlichem Einfluß und verdankten demselben ein Geschmacksurtheil, ein gewisses Maaß des Vernunftanspruchs und der Scheu vor dem Widersprechenden und Unvorstellbaren, welches als rationales Element einmal zugelassen der reformirten Theologie niemals ganz fremd geworden ist.

Diese allgemein anerkannten Gesichtspunkte erlauben uns, dem reformirten Glaubenscharakter einige Schritte näher zu treten. Man hat bald dieses bald jenes Moment hervorgehoben, um für dessen unterscheidende Eigenthümlichkeit eine ausreichende Formel zu finden. Ich erinnere an die oft gehörten Sätze, die Lutherische Lehrbildung

beruhe auf einseitig Pauliniſcher, die reformirte auf gleichmäßig durchgeführter Anwendung der Schriftnorm; die eine ſei mehr Verſtandes-, die andere mehr Gemüthsſache und darum auch nach einem ſchwereren und langſameren frommen Lebenskampfe zu Stande gekommen; hier ſei für die Gewiſſensfreiheit, dort für die Denkfreiheit gründlicher und durchgreifender geſorgt worden, daher auch die ungleiche Vertheilung des rationalen und humaniſtiſchen Elements auf beiden Seiten. Alle dieſe Kennzeichen haben unzweifelhafte Wahrheit, führen aber mehr zu einer Beſchreibung der Confeſſionen, als daß ſie deren principielle theologiſche Differenz erkennen laſſen.[1]) Daher iſt bekanntlich Schweizer, einer Andeutung von Ullmann und Herzog folgend, von der Verſchiedenheit des Angriffspunktes ausgegangen, auf welchen die zwiefache Oppoſition des Proteſtantismus gerichtet war.[2]) An dem Römiſchen Syſtem und deſſen Ausübung haben die Lutheraner vorzugsweiſe das Judaiſtiſche, die Reformirten das Paganiſche beſtritten. Hinweg mit der Werkheiligkeit! lautet der Wahlſpruch der Lutheriſchen Reform, hinweg mit der Abgötterei! die Loſung der ſchweizeriſchen. Demgemäß wird auf reformirter Seite vorerſt dafür geſorgt, daß die Seligkeit allein von Gott ohne allen Antheil der Creatur oder des Endlichen hergeleitet werde, auf Lutheriſcher hingegen dafür, daß ſie im Menſchen durch das rechte Mittel des Glaubens nicht der Werke zu Stande komme. Dieſe Unterſcheidung ſoll natürlich die allgemeine Wahrheit nicht aufheben, daß die Scheu vor jeder heidniſchen oder abergläubiſchen Verdunkelung des Gottesbewußtſeins ein weſentlicher Zug des ganzen Proteſtantismus geweſen ſei. Richtig begrenzt enthält ſie aber einen bedeutenden Fingerzeig und leitet auf ein geiſtiges und religiöſes Regulativ, deſſen Einwirkung ſich ſowohl in dem Verlauf der ſchweizeriſchen Reformation, als auch in der Beantwortung

[1]) Vgl. Ullmanns ſchöne Abhandlung: Zur Charakteriſtik der reformirten Kirche (Stud. und Krit. 1843. S. 759), in welcher die Schriften von Göbel, Lange, Gaupp, Herzog und Meyer berückſichtigt werden.

[2]) Schweizer, Reform. Dogmatik, I. S. 16 ff. Dazu Schenkel, Princip des Proteſt. S. 49 ff.

der confessionellen Streitfragen und endlich in der Anlage der reformirten Glaubenslehre nachweisen läßt. Widerstrebend ist den Reformirten Alles, was das absolute Wesen in die Schranken des Endlichen und Sinnlichen hineinzuziehen oder an dieselben zu binden scheint, in der Christologie die Uebertragung absolut göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur, in der Heilslehre die Abhängigmachung des göttlichen Erlösungswillens von der Freiheit der Creatur oder von der Genugthuung für sich genommen, in der Erklärung der Sacramente das unmittelbare Enthaltensein des Gnadengutes in den sichtbaren Elementen, im Ritus jede an Superstition erinnernde Schaustellung oder bildliche Vergegenwärtigung. Nahe liegt ihnen dagegen die Hinneigung zum Nestorianismus, nothwendig ist ihnen ferner auf Sätze zurückzugehn, in denen die absolute Freiheit der Selbstbestimmung und Herrschaft Gottes nach allen Seiten sichergestellt ist, und ihr System findet in dieser Anerkennung den höchsten Ausdruck der Frömmigkeit. Das Lutherthum mußte die unbedingte Gnadenwahl aufgeben, das reformirte Dogma hielt sie fest, zog sie sogar in den Mittelpunkt aller seiner Beweisführungen, weil sie die Erhabenheit des keiner Beschränkung von Seiten des Endlichen unterworfenen göttlichen Willens und Wirkens in's Licht stellte. Die Idee Gottes sträubt sich gegen die Annahmen einer Berührung oder Vermischung mit dem Endlichen, bezeichnet aber zugleich eine Allwirksamkeit, welcher alles Endliche unterworfen gedacht werden muß; solchergestalt steht sie an der Spitze der reformirten Lehrbildung, während die Lutherische von gewissen anthropologischen Aussagen seinen Anfang genommen hat. Wie der göttliche Wille schlechthin gilt, so erhebt er auch die h. Schrift jeder Tradition gegenüber zum Gesetz und nöthigt zu jener gleichmäßigen und unterschiedslosen Geltendmachung des Schriftprincips, wie sie der reformirten Confession eigenthümlich ist. Auf solche Weise folgert Schweizer weiter und erklärt schließlich *das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott zum Materialprincip* des reformirten Bekenntnisses, welches Princip sich auch bis auf die inneren Streitigkeiten dieser Kirche mit Anabaptisten und Antitrinitariern

verfolgen lasse und außerdem durch die Einwirkung des Humanismus zwar nicht hervorgebracht, doch begünstigt worden sei. — [1]) Wir stehen im Ganzen auf Schweizers Seite, [2]) wiewohl derselbe in der Anwendung des reformirten Lehrcharakters auf Schleiermacher offenbar zu weit geht. Auch möchten wir, statt das Princip schlechthinniger Abhängigkeit zu nennen, uns vielmehr genauer dahin erklären: die Idee Gottes als des Allbestimmenden und der absoluten Causalität sei der Grundzug der reformirten Theologie und unterscheide dieselbe von der Lutherischen, welche vielmehr die Idee des menschlichen Subjects und seiner creatürlichen Freiheit auf eine Weise hervorhebt, daß von ihr die weitere Gestaltung der Dogmatik bedingt wird. — Oder sollte etwa diese ganze Auffassung des Sachverhältnisses durch Schneckenburgers höchst scharfsinnige Kritik widerlegt worden sein? [3]) Dieser lenkt nämlich von dem nach seiner Ansicht überschätzten und einseitig aufgefaßten theologischen Gesichtspunkt wieder in die Mitte des speciell evangelischen Lehrgehalts zurück, in dessen eigenthümlicher Gestaltung man vielmehr den reformirten Typus zu suchen habe. Jener Antipaganismus, sagt er, lasse die Hauptsache unerklärt, die Stärke und Färbung des Sündenbewußtseins und die Energie des Erlösungsglaubens, und verleite zu der Annahme, daß etwa auch ein abstracter und spiritualistischer Determinismus kirchlich reformirt heißen dürfe. Nicht der Grad, sondern die Art der theologischen und anthropologischen Erwägungen, welche wieder durch eine besondere ethische oder religiöse Psychologie bedingt werden, also auch nicht das Vorwiegen des einen oder andern Princips macht den Unterschied. „Der höchste theuerste Gottesdienst, sagt Zwingli, ist sich befleißigen des Willens des

---

[1]) Schweizer, a. a. O. I, S. 40.

[2]) Auch Dr. Baur (Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche, Theol. Jahrbb. 1847. S. 342) ist bei verschiedener Ausdrucksweise in der Hauptsache mit Schweizer einig, so sehr auch übrigens seine Kritik zu Ungunsten der reformirten Lehrweise ausfällt.

[3]) Studien und Kritiken, 1847. S. 957. 60. 74 ff.

himmlischen Vaters." Blicken wir aber in die dogmatische Ausführung dieses Gedankens durch Calvin, den eigentlichen Urheber und Begründer der reformirten Dogmatik: so ergiebt sich, daß das wahrhaft Bestimmende nicht in der Absolutheit des göttlichen Willens noch in der Eminenz des Gottwesens überhaupt liege, sondern in dem Mitbetheiligtsein des Subjects bei den Gnaden- und Heilsacten Gottes, so wie in der eigenthümlichen Weise, wie das betheiligte Subject der Erwählung entgegensehend die göttliche Thätigkeit und Ursächlichkeit in Anspruch nimmt. Selbst die Prädestination und die Lieblingsidee der gloria Dei sind aus einer subjectiven Bestimmtheit des Glaubens und sittlichen Bewußtseins hervorgegangen. Nicht die Gottesidee an sich noch der abstracte Satz, daß alles Heil überhaupt von Gott komme, liegt ihr zum Grunde, sondern der Electionsbegriff hat seine Basis in der unmittelbaren Gewißheit, welche der Hülfsbedürftige von der ihm durch Christus sicher und unverlierbar zufließenden Gnade erlangt hat oder zu erlangen im Begriff steht. Wäre die Prädestination von Oben herab und objectiv aus der Absolutheit des göttlichen Willens und Wirkens gefolgert: sie würde weit consequenter durchgeführt und nicht von Solchen, die übrigens ganz reformirt denken, so vielfach umgangen und erweicht worden sein. — Soweit Schneckenburger, und daß die Entscheidung nicht leicht sei, sieht jeder Kundige und wird hinreichend aus unserer nachfolgenden Darstellung erhellen. Vorläufig begnügen wir uns, Folgendes im Allgemeinen zu bemerken. Man kann Schneckenburgers Gegengründen großentheils Beifall geben, ohne deshalb unsere obige Aufstellung preisgeben zu müssen. Wenn gesagt wird, nicht das Vorwiegen eines einzelnen theologischen oder anthropologischen Grundsatzes, sondern die Art der Zusammenwirkung mehrerer oder aller dogmatischen Momente bedinge die Eigenthümlichkeit des reformirten Lehrtypus: so geben wir zu, daß die Differenz auch als eine *qualitative*, das ganze Gedankensystem durchdringende angesehen werden dürfe. Dann verzichtet man aber auf die Feststellung eines Princips und läßt beide Lehrgestalten in ihrer individuellen Zeichnung und psychologischen Berechtigung neben einander stehn. Schneckenburger denkt

beide Confessionen als protestantische Individuen, was sie auch waren, was aber den Versuch nicht ausschließt, ihre Abweichungen auf einen rationalen Ausdruck zurückzubringen; und daß dieser immer nur beziehungsweise gelten wird, braucht in unserem Falle kaum bevorwortet zu werden. Wenn ferner Schneckenburgers Kritik uns in den Kern der evangelischen Heilsgedanken versetzt, als in welchen der reformirte Geist und Glaube erst recht erkannt werde: so schneidet sie auch damit den Weg zu dem fraglichen Princip von vorn herein ab. Denn jenes mittlere Gebiet der Sünden- und Gnadenerkenntniß hat der reformirte Glaube mit dem Lutherischen dergestalt gemeinsam, daß uns hier nur fein divergirende Linien entgegentreten,[1]) und selbst die reformirte An-

---

[1]) Eine solche feine psychologische Abweichung weiß Schneckenburger z. B. in dem beiderseitigen Bewußtsein der Sünde aufzufinden und zu benutzen. Der Lutheraner, sagt er, fühlt die Sünde vorherrschend als Schuld und empfängt vom Glauben an die göttliche Action der Rechtfertigung die Gewißheit des Heils; Hauptsache ist der Moment des so bewirkten Eintritts in den Gnadenstand. Vom Reformirten wird die Sünde als Hemmung und Elend empfunden, welches der Heilung bedarf. Diese beginnt mit dem Glauben; aber ob der rechte Glaube vorhanden sei, sollen die Werke beweisen. Hier stellt sich also das principale Moment anders und beruht schon auf dem Anfang des Glaubens, welcher, um das entgegenstehende Hinderniß zu besiegen, durch Werke constatirt und im Willen festgehalten werden muß. Der Coefficient des Gottesbewußtseins hat auf der einen Seite einen zurechnenden und vorhaltenden, auf der andern einen antreibenden Inhalt. Um nun diesem Bewußtsein des Heils aus Gnaden die volle Sicherheit zu geben, muß dasselbe schlechthin auf ein Thun Gottes, auf die ewige Erwählung zurückbezogen werden. — Diese Erklärung wäre vortrefflich, wenn die reformirte oder Lutherische Ansicht überall dasselbe individuell-ethische und religiöse Gefühlsleben voraussetzen erlaubte; dann müßten wir uns mit dieser Nachconstruction begnügen und könnten ähnliche Folgerungen von andern Punkten des religiösen Bewußtseins aus versuchen. Soll aber das System in sich selbst eine Kraft und Tendenz haben, so werden wir damit nicht ausreichen. Allerdings fühlt der Lutheraner die Sünde überwiegend als Schuld; die Gestalt seiner Lehre führt ihn darauf, denn diese ergreift ihn zunächst an dem Bedürfniß der Versöhnung und stellt ihn dem lossprechenden und begnadigenden Gott gegenüber. Von hier aus wird sein Verhältniß zu Gott überschaut. Der Reformirte dagegen hat schon aus vorangegangenen Erwägungen gelernt, daß seine Seligkeit nicht ihm allein, sondern zugleich dem höheren Zweck der göttlichen Vorsicht, ja der Verherrlichung Gottes dient. Die

thropologie steht nicht in der Art gegen die Lutherische zurück, daß ihr nicht zugleich, wie wir sehen werden, ein Vorzug vor dieser zukommen sollte. Nein, nicht in der Mitte des gemeinschaftlichen positiven Inhalts, sondern an den Grenzpunkten des religiösen Bewußtseins muß das Unterscheidende gesucht werden, und zwar als ein Motiv, welches an vielen Stellen der Lehrbestimmung mitwirkend irgendwo scharf und folgerichtig heraustritt. Und ein solches wird sich auf reformirter Seite nicht finden, wenn es nicht in der Consequenz enthalten sein soll, mit welcher die Gotteslehre überhaupt behandelt und namentlich die Absolutheit Gottes als des Allbestimmenden geltend gemacht wird. Und was endlich die Prädestination betrifft: so leugnen wir ebenfalls nicht, daß dieselbe auf dem von Schneckenburger bezeichneten subjectiven Wege entstanden sein könne und in vielen Reformirten wirklich entstanden sei. Wer mag das Geheimniß religiöser Individualität und Subjectivität ergründen! Auch Luther und Melanthon neigten sich vermöge ihrer Augustinischen Richtung anfangs zur unbedingten Gnadenwahl, und zuletzt hat aller protestantische Glaube in der Sorge um Erlösung und Seligkeit einen subjectiven Boden und Keim. Aber damit ist die Frage noch nicht erledigt. Die absolute Prädestination ist unter den Reformirten nicht als bloßer Augustinismus noch als Erzeugniß religiöser Individualität aufgetreten; sie ist confessionell gepflegt und aufrecht erhalten worden, hat sich, wenn auch nicht ohne Ausnahme, zum Abzeichen der reformirten Lehre erhoben, mit verschiedenen Denkarten und Stimmungen verbunden und zur Gestaltung des dogmatischen Systems wesentlich mitgewirkt. Daß das Dogma dies Alles konnte, wäre nicht begreiflich, wenn nicht gewisse theologische Haltpunkte schon bereit

---

Sünde erscheint als Hemmung dieses Zwecks; haben Glaube und Gnade das Hinderniß hinweggeräumt, ist die rechte Abhängigkeit wieder eingetreten: so liegt daran, auch durch Werke in ihr zu beharren, damit die Gewißheit des höchsten Willens sich bewähre. Die Gedankenfolge der reformirten Doctrin, indem sie Gott nicht allein als den Rechtfertigenden, sondern auch als den Erwählenden denken lehrt, giebt daher Veranlassung, das Sündenbewußtsein in jener bestimmten Form zu fassen. Schneckenb. in Stud. und Krit. 1847. S. 954.

gewesen wären, welche zur Befestigung desselben und zur Ueberwindung der entgegenstehenden Bedenken dienten. Ueberhaupt muß zur Erklärung des reformirten Lehrtypus das Erwählungsdogma nicht für sich, sondern im Zusammenhange mit der übrigen systematischen Anlage und Ableitung der Doctrin in's Auge gefaßt werden. Schneckenburgers Kritik führt, wie wir glauben, nicht zur Widerlegung, sondern zur richtig beschränkten Anwendung des von Schweizer aufgestellten Princips. Wenn aber dasselbe Princip nicht nur bei der Art und Methode der reformirten Kirchenverbesserung in den Vordergrund tritt, sondern auch in allen streitigen Bestimmungen dem Lutherthum gegenüber augenfällig den Ausschlag giebt: so möchte dessen überwiegende doctrinale Bedeutung mit Unrecht bestritten sein. Mit dieser Orientirung begnügen wir uns zunächst. Wir verweilen jetzt bei den grundlegenden Werken, um dann nochmals auf die rechte Fassung des dogmatischen Unterschiedes zurückzukommen.

Zwingli möchten manche Neuere am Liebsten von dieser Literatur ganz ausschließen,[1]) während doch klar ist, daß er theils zur Vergleichung mit Calvin unumgänglich dient, theils selber schon die Gestalt der reformirten Religionslehre, wenn auch deren Geist nur einseitig, erkennen läßt. Sein Commentar „Von der wahren und falschen Religion" (1525), gewidmet Franz dem Ersten, dem später auch Calvin seine Institutionen dedicirte, würde auch für sich genommen ein ehrendes Andenken verdienen; er war die Arbeit weniger Monate, eine mit Wärme und Leichtigkeit abgefaßte Darlegung dessen, was kürzer in der fidei ratio, fidei disciplina, im Archeteles und anderweitig niedergelegt ist. Es erinnert an Lactanz, daß mit der Etymologie des Wortes religio begonnen wird, so wie denn schon der Titel auf

[1]) Herr Ebrard in seiner Dogmatik (Bd. I, S. 60—63) erkennt die wissenschaftliche und speculative Bedeutung Zwingli's, nicht die kirchliche an, nennt seine Hauptschrift „mehr anregend als lehrreich," weil sie kein ausgebildetes Dogma enthält, zählt aber dennoch Zwingli im engeren Sinn unter die grundlegenden Dogmatiker.

eine gewisse theoretische Allgemeinheit der Aufgabe schließen läßt. Die beiden natürlichen Factoren der Religion, Gott und Mensch, stehen voran, denn von ihrer Naturwahrheit soll der Uebergang zur Offenbarung gemacht werden. Die Vernunft reicht zum Wissen des Daseins wenn auch nicht des Wesens Gottes hin, das beweist gerade der Wahn der Vielgötterei, wenn selbst aus der weitesten Entfernung des Irrthums eine verborgene Stimme das Gemüth zur Frömmigkeit zurückrufen will. Die Erkenntniß kann nur von dem zu Erkennenden selber herstammen, und er hat sie nach einigen vorangestreuten Samenkörnern in der Schrift wesentlich mitgetheilt.[1]) Gott ist nach Exod. 3, 14 der Vonsichseiende, also absolute Energie und Urgrund, in welchem allein alles Andere Leben hat, nicht blinder materieller Impuls, sondern bewußtvoller allebendiger Herr der Bewegung, die Natur sein beständiges Wirken und Verwalten. Die Bibel fügt die ethischen Attribute der Heiligkeit hinzu, da das Aussichseiende nothwendig das Gute ist, und giebt endlich der Güte den Vaternamen. — „Den Menschen zu erkennen auf der andern Seite, kostet so viel Mühe als die Sepia zu fangen; denn wie schwer sind die Nebel des Scheins und der Verstellung, in die er sich hüllt, zu durchdringen!" Gott hat ihn sich verwandt und ebenbildlich geschaffen, allein die Sucht, dem Schöpfer gleich zu sein, und die Selbstliebe (*φιλαυτία*) ließen ihn diese Stellung der Untergebenheit vergessen. Hieraus folgte das Unheil, welches die falsche Religion so gern verdecken oder verleugnen möchte, der Abfall zum Eigendienst, der es ihm völlig zur andern Natur machte, sich selbst zu gefallen. Gott aber sah diesen Abweg und rief den verzweifelnden Flüchtling aus der Irre nochmals zu sich zurück, um ihn durch Gesetz und Bündniß in Pflicht zu nehmen. Hier nahm mit dem von Gott selbst wieder angeknüpften Abhängigkeitsverhältniß die Religion ihren Anfang.[2])

---

[1]) Comment. De vera et falsa religione. Opp. III, p. 115. ed. Schuler et Schulthess.

[2]) Comm. l. c. p. 174. Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugitivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat. p. 175. Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique Deo

Die Alleinigkeit der Pietät gegen den göttlichen Willen macht die Religion zur wahren, die Schwächung und Theilung dieses Gehorsams durch andere Motive zur falschen. Im Christenthum wird die Vollziehung dieser Aufgabe an schriftlich geoffenbarte Vorschriften und Anweisungen gebunden, und zwar an solche, die der Frömmigkeit den innigsten Ausdruck geben, indem sie zur göttlichen Kindschaft auffordern und erheben. — Bekanntlich erläßt sich Zwingli die subtilen Zergliederungen der Trinität und Person Christi, seine Erklärung des alten Symbols führt eine einfache und schlichte, nur den allgemeinen Sinn des Dogma's wiedergebende Sprache. Wenn er zuweilen nomina für personae setzt, so will er sagen, der christliche Glaube bekenne immer nur den Einen Gott, möge er ihn Sohn oder Geist nennen, wenn auch natürlich ein allgemeines Wissen Gottes dieser trinitarischen Erkenntniß vorangehn müsse.[1]) Auch werde eine fromme Ansicht Christi ohne Mühe wahrnehmen, was der einen und was der andern Natur in ihm angehöre, und dabei die Vergleichung der doppelten Wesenheit des Menschen überhaupt zu Hülfe nehmen.[2]) Der Wirkung nach ist Christus nichts Anderes als der Helfer in dem verzweifelten Nothstande des Menschen, das Unterpfand (pignus) der Gnade Gottes. Denn er allein verbürgt die Verzeihung und giebt Kraft zur Ueberwindung der Sünde. Seit der erste Mensch aus Eigenliebe sich selbst sich zum Herrn setzte, ist ein hangartiges Trachten nach der bösen Lust in dem Geschlecht erblich geworden, und dieses reizt zur Willkür und Uebertretung des göttlichen Gebots. Aus Beiden (morbus et transgressio) besteht die Sünde, obgleich der erstere Erbfehler (vitium, Bresten) als unfreier und unbewußter Zustand nur uneigentlich Sünde heißen darf.[3]) An die so Gefallenen richtet sich die Heilsverkündi-

haeret. Qui ergo pii sunt, unum dominum suum audiunt, qui eos a carne sic avulsit ac sibi adjunxit, ut ejus unius vocem audire cupiant etc.

[1]) Vgl. die fidei ratio von Anfang und fidei expositio Opp. IV, p. 47.

[2]) Fidei expositio p. 48.

[3]) Daß und warum Zwingli unter der Erbsünde nur eine uneigentliche Sünde versteht, s. fidei ratio l. c. p. 6. Comment. p. 204. De peccato origin. ad Urb. Rhegium. Opp. III, p. 629.

gung des Evangeliums, damit sie erstens in der Buße sich selbst verleugnen, dann aber durch den Glauben an Christus und das Sühnungsopfer seines Todes der göttlichen Vergebung gewiß und somit zugänglich werden für die Kräfte des neuen Lebens. Der fromme Glaube ist ein Concretes und Praktisches, nicht Rede und Wissen.[1]) Durch thätige Bewährung verwirklicht er einen Zustand der Gottgefälligkeit, welcher auch bei zurückbleibender Sündhaftigkeit doch immer an Vertrauen und Hoffnung festhält, und bildet die Lauterkeit des Wandels, die ausgeprägt nach dem Vorbild Christi das christliche Leben heißen darf.[2]) Ein Verdienst kann dabei unsererseits nicht stattfinden, weil zwischen unserem Bemühen und dem Verordnen und Vollbringen Gottes keine contractmäßige Theilung möglich ist, und jeder Abzug von der göttlichen Causalität die Allmacht nur beeinträchtigen würde.[3])

Die letzte Bemerkung führt auf die Zwingli'sche Providenz und deren Folgerung, die Prädestination. Hier haben wir den Ansatz, von welchem Melanthon so bald wieder zurücktrat, aber durchgeführt mit seltener Consequenz und Klarheit. Indem Zwingli dieser seiner Privatansicht eine besondere Schrift widmet und sie im Commentar nur wenig hervorhebt, scheidet er sie als esoterische Lösung des Problems von den Angelegenheiten des christlichen Gemeinglaubens.[4]) Allerdings wurzelt seine Providenz ganz

---

[1]) Comment. p. 202. Res enim est et experimentum pietas, non sermo et scientia. P. 194. Cum enim per poenitentiam homo in cognitionem sui venerit, nihil nisi desperationem ultimam invenit. Unde jam cogitur, se omni parte diffisus ad misericordiam Dei confugere: quod ubi coeperit, terret justitia. Jam Christus ostenditur, qui justitiae divinae pro nostris admissis satisfecit. Ei ergo cum tunc fiditur, salus invenitur: ipse enim est misericordiae Dei infallibile pignus.

[2]) Ibid. p. 210. 285. Vita Christiana innocentia est. At innocentiam nullus ager felicius proferet quam contemtus sui ipsius. P. 201. Christiana religio nihil aliud est, quam firma spes in Deum per Christum Jesum et innocens vita ad exemplum Christi, quoad ipse donat, expressa.

[3]) Ibid. Non est propterea sic statuendum, ut sequestrium ritu utrique parti aliquid adimamus et alteri addamus, quo pax inter meritum nostrum et gratiam Dei, inter liberum arbitrium et providentiam aut praedestinationem Dei confiat, non enim Deus est ut homo.

[4]) Strenge Lutheraner haben die Zwingli'sche Prädestination der ganzen reform.

in der Ontologie, will aber bei aller speculativen Haltung zugleich biblisch gestützt sein durch das Paulinische: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα. Ehe noch Freiheit oder Unfreiheit des Menschen in ihrer sittlichen Wahrheit mit Bezug auf die Sünde in Frage gekommen, hat sich schon ergeben, daß alles creatürliche Sein und Sichbewegen unmöglich etwas Anderes sein könne als ein von dem Urwesen in ganzem Umfange Gewirktes, eigne Bewegung also dem Endlichen in seinem Verhältniß zum Absoluten gar nicht zukomme. Secundäre Ursachen dienen der primären nur zum Werkzeug, das Zufällige hängt als unberechenbare ergänzende Größe daran.[1]) Wie aber, wenn diese Alles necessitirende göttliche Alleinherrschaft in den Bereich des sittlichen Menschenlebens eintritt, wenn sie dem Menschen das Gesetz vorhält und dadurch den Gebrauch der Freiheit selber veranlaßt? Auch dann, antwortet Zwingli, wird der Providenz quantitativ Nichts entzogen, sondern sie offenbart sich nur in neuer ethischer Qualität, sie erscheint als gerecht im Fall, als gütig und weise in der Erlösung der Menschen. Dieser Offenbarung ist die Thätigkeit der vernünftigen Creaturen nicht minder dienstbar als jede Naturfunction, nur mit dem Unterschied, daß die erstere durch das Gesetz vermittelt ist.[2]) Eben daran stoßen sich die Gegner, und ihre üblichen Einwürfe entspringen aus dem Wahn, als ob die Schuld der so herbeigeführten Sünde Gott selbst und nicht den Empfänger des Gesetzes träfe, oder als ob nicht das höchste Bestimmende im göttlichen Willen läge, dem sich die Bezeugungen der Gerechtigkeit und Güte erst in zweiter Instanz anschließen. Man bemerke, wie Zwingli an dieser Stelle von der allgemeinen zu der christlich determinirten Vorsehung übergeht und in den Calvinischen Gedankenkreis eintritt. Die im Christenthum zu glaubende Prädestination

---

Kirche zugerechnet, während Andere, wie Schneckenburger und Ebrard, der Meinung sind, daß sie mit der reformirten Glaubensrichtung wenig oder gar nichts zu schaffen habe. Ich halte das Zweite für unrichtiger als das Erste.

[1]) De providentia p. 39. 93. 97. Opp. vol. IV.

[2]) De provid. p. 109.

ist die höchste gotteswürdigste Steigerung der Vorsehung, sie wird Erwählung[1]) und führt auf das höchste Ziel der Seligkeit, daher müssen die ausführenden Mittel einen dem göttlichen Leben verwandtesten Inhalt haben. Durch die Erscheinung Christi, durch Evangelium und Predigt hat sich die Verwirklichung des ewigen Decrets historisch und sittlich möglich gemacht. Der Glaube scheint zwar Erwählung zu schaffen: in der That aber schafft sie ihn,[2]) und seine Erfolge sind nur entscheidend, weil sie von jener Seite dazu gemacht werden. Erwählung und Erlösung sind innerlich coätan, so daß was die letztere an Zeit, Stoff und Gelegenheit bindet, von der ersteren schon vor jedem Ausgang unwiderruflich festgestellt ist.[3])

Diese Zwingli'sche Theorie, von Calvin als paradox getadelt, nimmt unter den entsprechenden reformatorischen Ansichten eine einzige Stelle ein. Sie ist keineswegs ein bloß speculativer oder pantheistischer Determinismus, aber eben so wenig eine Augustinische aus dem Sündenbewußtsein deducirte und nur auf Verherrlichung der Gnadenidee abzweckende Erwählungslehre, sondern hat ihr Eigenthümliches darin, daß sie beide Gesichtspunkte zu verbinden und die aus der Idee Gottes a priori gefolgerte unbedingte Causalität auch innerhalb der christlichen Ueberzeugungen und Thatsachen festzuhalten und an diesen zu bewahrheiten sich bemüht. Bei diesem Versuch übt jedoch das allgemeine Moment einen erweiternden Einfluß auf das specifisch christliche; die Gegensätze von Verdammniß und Seligkeit treten nicht in ganzer Stärke auf, sofern Gott auch außerhalb des Christenthums einen providentiellen Verkehr mit den Menschen unterhalten hat, der dann für manche

---

[1]) De provid. p. 113. 14. 15.

[2]) Ibid. p. 118—21.

[3]) Die erste Hälfte der Zwingli'schen Entwicklung hat H. D. Hahn in seiner Abhandlung (Stud. und Krit. 1837. S. 765) mit diplomatischer Treue und Vollständigkeit wiedergegeben, aber warum verschweigt er die andere, welche die christliche Anwendung enthält und den Standpunkt Zwingli's erst ganz übersehen und beurtheilen läßt? Vgl. Herzog, Stud. und Krit. 1839. S. 778. Schenkel, Bd. II, S. 390.

Heiden einen Grad der Seligkeit übrig läßt.[1]) Wie einst die altlateinische Prädestination aus der Flucht vor dem Pelagianismus sich ergeben hatte: so erlaubt die Zwingli'sche eine gewisse Annäherung an diesen, da in ihr die Erwählung nur als die höchste Steigerung und positive Mittheilung der von der Providenz schon einigermaßen vorbereiteten Segnungen gedacht wird.

Das Christenthum, wie es in Zwingli's Commentar beschrieben wird, hat demnach die Aufgabe, durch Gnade und Geist, welche in der Erscheinung Christi ihr Mittel und Unterpfand haben, einen Zustand heiliger Göttergebenheit mit Früchten der Liebe und des gläubigen Gehorsams nach alleiniger Vorschrift des göttlichen Worts zu verwirklichen. An den Erwählten geht dieser Zweck wahrhaft in Erfüllung. Der rechte Begriff der Christlichkeit als einer wiederhergestellten und Gott allein dienenden Menschlichkeit wird gewonnen, wenn Evangelium, Gesetz, Buße, Sünde und Glaube richtig verstanden und von allen Zuthaten der falschen Religion befreit werden. Aus dem Glauben kommt auch hier die christliche Bewährung, und dieser wird definirt als geistige Gewißheit, daß Christi Opfer die Gerechtigkeit gesühnt habe, und wir durch diese Bürgschaft der Gnade auf den Weg der Buße, der gnädigen Annahme bei Gott und einstigen Seligkeit geleitet seien. Aber diesen Glauben heftet Zwingli weder so direct an den Act der Rechtfertigung, noch scheidet er ihn mit Lutherischer Schärfe von den Werken, zieht ihn vielmehr sogleich in das Element der Heiligung und praktischen Thätigkeit hinein.[2]) Eine Besorgniß in Werkheiligkeit zu verfallen, findet nicht statt, da die Frömmigkeit von vorn herein nur als res und experimentum bestehen kann. So allein brachte es der Geist seines Werks mit sich. Denn wie der Commentar im Ganzen sich wenig auf dogmatische Sonderungen einläßt, sondern lieber verwandte Vorstellungen verbindet und die Begriffe vereinfacht, statt sie zu compliciren: so wird

[1]) Vgl. den Epilogus zu der Schrift de Providentia l. c. IV, p. 138.

[2]) Comment. p. 191 sqq.

namentlich das dogmatische Moment des Glaubens nicht so rein herausgestellt, daß nicht die Begleitung des Sittlichen und Praktischen sogleich hätte hinzutreten müssen.[1])

Zehn Jahre vergingen, in denen die evangelischen Cantone ihr Recht erkämpften und die oberdeutschen Städte ihnen beitraten. Der 1529 zu Marburg erfolgte Bruch zwischen Luther und Zwingli wird entscheidend für die weitere Stellung beider Confessionen. Zwar gelingen zunächst vermittelnde Schritte; die oberdeutschen Städte werden durch Martin Buzers Veranstaltung in das Bündniß der Augsburgischen Confessionsverwandten aufgenommen. Selbst die Wittenberger Concordie giebt einige Aussicht auf Annäherung, allein sie mußte an dem feindlichen Charakter scheitern, welchen Zwingli's Denkart seiner Partei bereits für das strengere Lutherthum aufgedrückt hatte, und der durch Männer wie Capito, Buzer und Oekolampadius wohl gemildert, nicht beseitigt werden konnte. Inzwischen waren auch mehrere reformirte Bekenntnißschriften entstanden. Sie weichen ab in der Erklärung der Sonderartikel, namentlich des Abendmahls, und hierin zeigt sich das Bedürfniß der Anschließung, stehen sich aber übrigens nach Geist und Art der Darlegung sehr nahe. An der exponirenden Breite der späteren leiden sie noch nicht, haben aber ihr reformirtes Wesen darin, daß sie von dem Schriftprincip ausgehend kurze Hauptsätze gleichmäßig

---

[1]) In der symbolisch wichtigen Sacramentslehre kommt die Verstandesrichtung Zwingli's stärker als anderwärts zum Vorschein. Das sinnliche Vehikel erinnert ihn an seinen Grundsatz, den Glauben auf nichts Sichtbares zu richten, und an die Einmischungen einer falschen Religion. Der Glaube, welcher statt allein auf der göttlichen Barmherzigkeit zu ruhen, sinnlicher Mittel zur Vollkommenheit bedarf, wäre kein rechter Glaube. Das Sacrament kann deshalb nur darstellen und bezeugen, nicht mittheilen, es wird nicht an dem Gläubigen, nur von ihm vollzogen und ist demgemäß das Zeichen oder die Cäremonie, durch welche derselbe sich der Kirche als Mitglied zuerkennt. Comment. p. 231. Mit dieser Grundansicht muß auch die exegetische Behandlung der Einsetzungsworte in dem sehr scharfsinnig geschriebenen Abschnitt Comment. p. 239 in Uebereinstimmung bleiben. Wenn auch Zwingli später außer der commemoratio mortis Christi noch eine höhere Wirkung des Abendmahls (spiritualis manducatio) einräumte: so konnte er diese doch nicht an den Empfang desselben gebunden sein lassen. Gieseler, a. a. O. S. 152.

und mit geringer Hervorhebung eines fundamentalen Mittelpunktes zusammenstellen, also den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens epitomiren, ähnlich wie ihn Zwingli zu commentiren unternommen hatte. So stellt die wichtigste unter ihnen, die Helvetica prior von 1536, nachdem sie sich über die Schrift und deren Erklärung, über Kirchenväter und Tradition geäußert, im fünften Artikel ein allgemeines Thema der ganzen Schriftoffenbarung voran, welches mit dem des Zwinglischen Commentars wohl übereinkommt.[1]) Das Folgende soll diese theoretische Ueberschrift zerlegen. Nur die freie Gnadenbezeugung Gottes durch Christus und deren Annahme im Glauben, nicht die Justification als solche, bildet den Cardinalpunkt (primum ac praecipuum) der Lehrsumme. Die Definition der Sünde (lues, quam originalem vocant) lautet gemäßigt, aber auch die Prädestination ist übergangen, und die Erklärung vom Abendmahl kehrt die Zwingli'sche Ansicht nicht heraus. In der Beschreibung Christi ist die Anlehnung an das apostolische Symbol sichtbar, das auch in Zwingli's eigenen Bekenntnißschriften (der fidei ratio und expositio) besonders berücksichtigt wird.[2]) Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß dieses Bekenntniß die Gesinnung der reformirten Kirche so darstellt, wie sie sich unter Einfluß Zwingli's gebildet hatte, ohne an dessen Ansichten durchaus gebunden zu sein. Als daher um dieselbe Zeit in Calvin ein neues und gewaltiges Bildungselement hinzutrat, war die Confession nicht mehr so im Werden, daß deren allgemeiner Charakter oder die Stellung nach Außen unter seiner Hand hätte umgestaltet werden können; es war der religiöse Standpunkt innerhalb schon gegebener Grenzen, auf welchen er einwirkte.

Johann Calvin gab seine Institution der christlichen Religion zuerst 1535 französisch und anonym, und bald darauf auch lateinisch zu Basel heraus und widmete sie mit einer vor-

[1]) Status hujus scripturae canonicae is est: Bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per Christum dominum declarasse filium suum, quae fide sola recipiatur. Haec autem caritate efficax sit et innocenti vita exprimatur. Vgl. den deutschen Text in Niemeyers Collectio p. 105.

[2]) Conf. Helv. prior § 8. 11. 12. 22.

trefflichen Anrede dem König Franz als Schutzschrift für den Glauben der gedrückten Partei.[1]) Aber erst die Umarbeitungen von 1539, 43 und besonders von 1559 (Genev.) gaben dem Werke die vollendete und gleichmäßig durchgebildete Gestalt, in der es uns jetzt vorliegt und durch spanische, englische, ungarische, französische und deutsche Uebersetzungen sich über Europa verbreitet hat.[2]) Wissenschaftlich und schriftstellerisch angesehen ist dieser „Unterricht von der christlichen Religion" unbestritten das bedeutendste Product der dogmatischen Literatur dieses Zeitalters, und das sechszehnte Jahrhundert hat kein zweites aufzuweisen, welches wie dieses in gedrungenem Vortrage fortschreitet und überall mit gleicher Stärke des Gedankens und Klarheit der Darstellung den Lehrstoff gestaltet und beherrscht, und das endlich bei aller subjectiven Lebendigkeit des Schriftstellers nie in leere Declamation und bei aller dialektischen Feinheit nie in scholastische Künstelei ausartet. Der Eindruck der inneren Gediegenheit zwingt auch den

---

[1]) Ueber den ersten Entwurf sagt Calvin in Praefat. Comment. in Psalmos: Neque densum hoc et laboriosum opus, quale nunc exstat, sed breve duntaxat enchiridion tunc in lucem prodiit, neque in alium finem, nisi ut testata esset eorum fides, quos videbam ab impiis et perfidis adulatoribus scelerate proscindi. Vergl. Walch, Bibl. theol. sel. I, p. 212.

[2]) Vergl. die Historia literaria de Calvini institutione relig. Chr. in Gerdesii Miscellan. Groning. II, part. 1. p. 451. Walch, l. c. Fabric. Hist. Bibl. VI, p. 178. Die Ausgabe von 1559 führt den Titel: Institutio christ. religionis in libros quatuor nunc primum digesta certisque distincta capitibus ad aptissimam methodum, aucta etiam tam magna accessione, ut prope modum novum opus haberi possit. Der correcteste Text ist der von 1592 (Genev.), an welchen sich auch die Leydener (1654) und Amsterdamer (1667) Gesammtausgaben anschließen. Die Handausgabe von Tholuck (Berol. 1834) ist bekannt. Die Uebersetzungen, Auszüge und Erklärungsschriften von Beza, Olevianus, Piscator u. A. werden von Walch und Gerdes a. a. O. aufgeführt. Vgl. auch Henry in dem größeren Werk über Calvin, Bd. III, Beil. S. 177. Unter andern Lobsprüchen citirt Fabricius a. a. O. den des Paulus Thurius Praef. in Instit. theol. Bucani: Praeter apostolicas post Christi tempora chartas Huic peperere libro saecula nulla parem. Andere Urtheile des Beza, des Thuanus erwähnt Buddeus, Isag. I, p. 371 mit dem Bemerken: Ingenium et judicium summum, eruditionem exquisitam cum facundia, quam J. A. Thuanus admirabilem vocat, omnes in hoc opere agnoscunt, etiam illi, qui alia in rebus sacris placita sequuntur.

zur Bewunderung, der sich durch die Bitterkeit der Polemik verletzt fühlt, und der, wie wir, dem religiösen Geiste nach Melanthons Locis unbedenklich den Vorzug giebt. Ja wir behaupten, daß der christliche Glaube überhaupt vor Calvin nicht in dieser entwickelten Form zur Darstellung gekommen sei, wir meinen in einer Form, die weder einer antiken Exposition des Symbols, noch einer scholastischen Summe und Sentenzensammlung, noch einer Melanthonischen Reihe von Gemeinplätzen gleicht, sondern darin ihr Wesen hat, daß sie auf Grund einer einfachen und durchgreifenden Haupttheilung den ganzen Inhalt nach dem Gesetz innerer Folge sich abspinnen läßt und dabei allen gelehrten Stoff in die sachliche Durchführung verwebt. Man darf wohl aus dem Titel zu Schleiermachers Glaubenslehre das Eine und Vielsagende herübernehmen, daß auch Calvin seinen Unterricht „im Zusammenhange" vorgetragen habe, und Calvin hat den Beweis geliefert, daß der Protestantismus die religiöse Denkkraft nicht gelähmt sondern gesteigert hat. Die ersten reformatorischen Anfänge liegen hinter ihm, und doch ist er noch belebt von dem frischen Geist der Reformation und frei von den Gewohnheiten und Auctoritäten der späteren Schule. Sein Werk gehört dem zweiten, auf die erste Unruhe folgenden Stadium an, in welchem es dem selbständigen, Begeisterung und ausdauerndes Nachdenken vereinigenden Geiste vergönnt ist, die beste Kraft einer einzigen Arbeit zu widmen. Zu Zwingli stellt sich Calvin in seiner Dogmatik weder als Schüler und Nachfolger, noch so fremd, daß nicht von dem Einen zum Andern ein Uebergang ohne Preisgebung des bereits vorhandenen confessionellen Wesens hätte stattfinden können. Wenn bei Zwingli die allgemeine Ansicht vom Wesen der Frömmigkeit als einer Thatsache des menschlichen Gesammtlebens durch die christlichen Bestimmungen dergestalt hindurchschimmert, daß die letzteren zugleich als biblisch normirte Feststellung und Bewahrheitung jener erscheinen: so zieht uns Calvin sofort in den streng geschlossenen Raum der Offenbarung, deren Schranken jenen allgemeineren Hintergrund verdecken; und wenn der Erstere in freien lose verbundenen Digressionen lehrt: so empfangen wir von dem Anderen

das Kunstwerk eines wohlgegliederten Systems. Calvin verfolgt die strengste Richtung eines supranaturalen Augustinismus, Zwingli nähert sich dem Pelagianismus, und doch haben Beide bei aller religiösen Differenz eine confessionelle und dogmatische Gleichförmigkeit mit einander gemein. An Unbedingtheit eines gesetzlich dogmatischen Positivismus überbietet Calvin alle Reformatoren, selbst Luther nicht ausgenommen: aber diese Schroffheit des Standpunktes ist von einem so lebendigen Geiste getragen, mit solcher Wahrheit der subjectiven Ueberzeugung und so genialem Streben nach gedankenmäßiger Durchführung, endlich mit solcher Reinheit des dialektischen und rhetorischen Geschmacks im Bunde, daß sie nicht ohne das wohlthuende Gegengewicht eines rationalen und wissenschaftlichen Gepräges empfunden wird.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst den Ausgangspunkt und Grundriß der Institution. Das Programm des Werks, ein in der That klassischer Anfang,[1]) läßt alle Weisheit, ähnlich wie bei Zwingli geschieht, von der sich gegenseitig bedingenden Erkenntniß Gottes und des Menschen ausgehn. Die Beziehung dieses doppelten Wissens auf einander ist ein ursprüngliches Datum der Natur und des Geistes; von einem Gottwissen ist die Menschheit bei aller Schlechtigkeit und Verleugnung des Heiligsten nie ganz losgekommen, da es jeder Erlernung und Schule vorangeht und durch alle Naturanschauung angeregt wird. Dasselbe scheint zugleich das menschliche Selbstbewußtsein vorauszusetzen als seinen natürlichen Ausgangspunkt, so wie dieses wieder nicht ohne jenes vollständig zur Reife kommt, so daß es schwer hält zu entscheiden, welches das frühere sei. Allein dieses nämliche unvertilgbare Wissen

[1]) Calvini Instit. relig. chr. I, cp. 1. ab initio: Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida censeri debeat, duabus partibus constat, Dei cognitione ac nostri etc. Conf. Zwinglii Comment. l. c. p. 155. Quandoquidem autem religio fines duos complectitur, alterum in quem tendit religio, alterum qui religione tendit in alterum, proximum esse opportebit, ut de utroque extremo dicamus. Hoc est, cum Deus sit, in quem tendit religio, homo vero qui religione tendit in eum, fieri nequit ut rite de religione tractetur, nisi ante omnia Deum agnoveris, hominem vero cognoveris.

Gottes ist zugleich die Quelle des verderblichsten Nichtwissens, der Vergessenheit und Verirrung, woraus einfach die Nothwendigkeit einer göttlichen Belehrung folgt.[1])

Die bekannte Eintheilung des Werks nach den drei Artikeln des apostolischen Symbols, zu welchen noch ein viertes Buch von der Kirche tritt, ist schon darum wichtig, weil sie der Anthropologie keine selbständige Stellung anweist sondern nöthigt, deren Inhalt den Haupttheilen beziehungsweise einzuordnen, verstanden wird sie aber erst in der Anwendung Calvins. Schöpfung, Erlösung und Heiligung sind Gesammtnamen des dreifachen thätigen Verhältnisses, in welches Gott zur Welt getreten ist, und deren jedes zu einer besondern Anschauung Gottes anleitet. Da sich nun das Material unter diese drei Relationsbegriffe subsumiren läßt: so ist die Aufgabe der Dogmatik keine andere als die der Erkenntniß Gottes des Schöpfers, des Erlösers und des Heiligers, daher die Ueberschriften: De cognitione Dei creatoris, redemtoris in Christo, sanctificatoris in spiritu sancto. Jede dieser Richtungen trägt zugleich einen eignen Inhalt der menschlichen Selbsterkenntniß in sich. Die erste Untersuchung erhebt das menschliche Subject zu dem Bewußtsein, die edelste irdische Creatur zu sein; die zweite demüthigt es durch Vorhaltung von Sünde und Schuld im Gegensatz zu der dargebotenen Gnade; die dritte versichert es der wirklich erfolgten Mittheilung und Fortwirkung dieser Gaben und weist somit auf die erste wieder zurück.[2]) Daher ließe sich sagen, die Darstellung handle ebensowohl de cognitione hominis creati, redemti et sanctificandi. Allein die Natur des Glaubens verlangt, daß er immer in der Beziehung auf sein Object vorgetragen werde, auch in den Stücken wo besonders die subjective Seite der Religion erschlossen wird. Um so mehr hält sich Calvin an das Schema des Symbols, da es nur das Gegenständliche des Glaubens in drei Benennungen aufstellt und dadurch dem

---

[1]) Instit. I, cp. 1—5.

[2]) Dieses Wechselverhältniß deutet Calvin besonders an lib. III, cp. 1. § 1, und lib. IV, cp. 1. § 1.

Begriff der Religion als allseitiger Gotteserkenntniß entspricht.[1]) Die Lehre vom Menschen kann einen Haupttheil des Ganzen nicht ausmachen, wiewohl sich ergeben wird, daß gerade dadurch, daß das menschliche Subject an mehreren Orten als natürlicher Gegenpol des göttlichen Objects in der dogmatischen Betrachtung zur Geltung kam, eine umfassendere Anthropologie als die Lutherische in das reformirte System eingeführt wurde. Wenn also das Lutherthum mit anfänglicher Vernachläßigung des alten Dogma's von einem außerhalb des Symbols gelegenen oder wenigstens in ihm nicht hervorgehobenen Punkt aus sein dogmatisches Gebäude aufgerichtet hatte und jene Formel nachher nur auf die eigentliche Trinitätslehre anwandte: so bleiben die Reformirten mehr innerhalb der bisherigen Lehrgestalt, und Calvin entnimmt, was Melanthon nicht gethan haben würde, den Grundlinien des Symbols den allgemeinen Rahmen seiner Darstellung. Dies führt auf einen zweiten Punkt. Die von Calvin zum Grunde gelegte Fassung des Glaubens stützt sich auf die Trinität: aber es ist die Offenbarungstrinität, nach welcher die Namen Deus creator, redemtor und sanctificator drei Richtungen oder Seiten der göttlichen Wirksamkeit bezeichnen. Dagegen das trinitarische Dogma selber mit seinen Unterscheidungen von Substanz und Hypostase kommt dabei nicht in Rechnung und wird nicht begünstigt durch eine Stofftheilung, welche die Gottesidee über Alles ausbreitet, statt sie an einem Orte vollständig sich entwickeln zu lassen. Aus dieser Anlage hätte unter andern Händen ein veredelter Modalismus hervorgehen können, welcher die Wesenstrinität in den Inhalt jener drei Bewegungen der Gottheit auf die Welt hineingezogen und in ihr aufgelöst haben würde, wie denn Zwingli wirklich dazu Anstalt macht, indem er dem Vater die Allmacht, dem Sohne die Gnade, dem Geiste die Wahrheit als besondern Ausdruck seiner Thätigkeit zueignet.[2]) Von einer solchen Wendung ist Calvin als

[1]) Daher beruft sich auch Calvin zu Anfang des vierten Theils, wo nicht mehr Gott sondern die Kirche das Object bildet, auf den patristischen Unterschied von credere in und dem bloßen credere (nämlich hier ecclesiam catholicam).

[2]) Vergl. auch bei Calvin Instit. I, cp. 13. §. 18. Quam tamen scripturis

strenger Trinitarier weit entfernt; er verweilt im ersten Theil ausführlich bei der Entwicklung des trinitarischen Wesens. Dennoch bleibt bemerkenswerth, daß er das Dogma zugleich in seiner allgemeineren die Seiten der Offenbarung umfassenden Bedeutung ansah. Denn theils wurde es dadurch selbst fruchtbarer, daß es nicht allein das Wesen der Gottheit, sondern auch den gesammten Offenbarungsgehalt des Christenthums repräsentirte und in sich schloß, theils bestimmte dieser Gebrauch der Trinitätslehre den Darsteller, sich den höchsten Kanon der Rückbeziehung auf Gott durch die ganze Bewegung des Stoffes gegenwärtig zu erhalten. Man wird nicht umhin können, in diesem Umstand schon ein Vorwiegen des theologischen Gesichtspunktes anzuerkennen.

Abgesehen von der Anlage und Eintheilung des Werks sind wir ferner jedem der drei Haupttheile, — der vierte geht uns hier weniger an, — eingehende Bemerkungen schuldig. Scharfsinn und glückliche Behandlung wären häufig zu rühmen, wie sogleich in dem Artikel von der h. Schrift, wo wir statt vieler schwachen Argumente eine wohl angebrachte Lobpreisung der Wirkungen und geistigen Vorzüge der biblischen Schriften lesen.[1]) Der Uebergang zu dem Materiellen der Theologie ergiebt sich auf echt reformirte Weise daraus, daß es das erste Geschäft der h. Schrift sei, die Anbetung des wahren Gottes an die Stelle jeder Superstition und alles bildlichen Dienstes zu setzen.[2]) Selbst das Wahre an der natürlichen Gotteserkenntniß gilt nicht, bevor es nicht von der h. Schrift bestätigt ist. — Calvins Exposition der Trinität ist sicher die beste und umsichtigste, welche die Schriften der Reformatoren überhaupt darbieten; sie übersieht den ganzen Umfang des Dogma's und vermeidet weislich alles Wortgefecht, ohne der Sache Etwas zu vergeben. Die patristische Manier, aus sichtbaren und irdischen

notatam distinctionem animadvertimus, subticeri non convenit. Ea autem est, quod patri principium agendi rerumque omnium fons et scaturigo attribuitur, filio sapientia consilium ipsaque in rebus agendis dispensatio, at spiritui virtus et efficacia assignatur actionis.

[1]) Vgl. die schöne Stelle lib. I, cp. 8. p. 63 ed. Thol.

[2]) Ibid. cp. 9. 10.

Analogieen zu erläutern, wird gemißbilligt.[1]) Nach lateinischem Zuschnitt wird von der Unterscheidung der beiden ersten Hypostasen die Rückkehr zur Einheit durch den Geist als das Gemeinschaftliche Beider genommen; überhaupt bemüht sich der Schriftsteller, nachdem er aus dem Verhältniß des Logos zu Gott die notas proprietatis gefolgert, das Bekenntniß der Einheit auf alle Weise sicher zu stellen,[2]) und mit dieser Zuversicht geht er der Widerlegung Servets entgegen.[3]) Wie sich Calvin nicht fürchtet vor der Scholastik: so weiß er auch der Künstelei öfters zuvorzukommen, wie er denn z. B. die alte Unterscheidung von imago und similitudo aus exegetischem Grunde verwirft und sich begnügt, das durch die Sünde zerstörte Ebenbildliche in die sittliche vernünftige Hoheit und Reinheit der Menschennatur zu verlegen. — Der Abschnitt von der Schöpfung und *Vorsehung* giebt sich deutlich als theologische Unterlage der *Prädestination* zu erkennen. Der uranfängliche Schöpfer (momentaneus creator) muß dergestalt zum beständigen Lenker und Erhalter werden, daß er keine äußerliche Grenze seines Regiments kennt, noch Ausnahmsfälle eines zufälligen oder unabhängigen Erfolgs gestattet. Das wäre doch keine Allmacht, die *einmal* schöpferisch herausgetreten zuweilen nachläßt oder sich selbst davon entbindet, die Macht des Alls zu sein, noch eine Regierung, welche unruhig und intermittirend nach zeitweisem Ermatten oder müßigem Zuschauen plötzlich wieder in den Lauf der Dinge eingreift.[4]) In das *Thun*, in die wirkliche allseitige

---

[1]) Lib. I, cp. 13. § 18. Enimvero ad vim distinctionis exprimendam similitudines a rebus humanis mutuari, nescio an expediat.

[2]) Conf. Ibid. § 19. 20. Porro simplicissimam Dei unitatem adeo non impedit ista distinctio, ut filium inde probare liceat, unum esse cum patre Deum, quia uno simul cum eo spiritu constet, spiritum autem non aliud esse a patre et filio diversum, quia patris et filii est spiritus.

[3]) § 22 sqq. Defensio orthod. fidei adversus prodigiosos errores Serveti. Vgl. übrigens Trechsels Antitrinitarier Buch I.

[4]) Lib. I, cp. 16. § 3. Et sane omnipotentiam sibi vindicat ac deferri a nobis vult Deus, non qualem sophistae fingunt, inanem otiosam et fere sopitam, sed vigilem efficacem operosam et *quae in continuo actu* versetur, neque etiam quae generale tantum sit principium confusi motus, ac si fluvium per alveos semel

und ununterbrochene Herrschaft und Verwaltung alles Geschaffenen ist die Vorsicht zu versetzen; daher steht sie nicht als nacktes Vorauswissen an der Spitze der Dinge, noch bestimmt sie etwa bloß das Bette, innerhalb dessen die Wesen wieder willkürlich ihrer eigenen Bewegung folgen. Die Wahrheit dieses Grundsatzes bleibt unerschüttert, wenn auch die Anwendung auf die irdischen Verhältnisse nicht ganz gelingt bei der Kurzsichtigkeit des Menschen, der nicht ohne die Annahme des Zufälligen und der secundären Ursache denken kann. Gerade die Unbedingtheit der göttlichen Verwaltung ist das rechte Mittel, den von tausend Gefahren umgebenen Menschen theils zu demüthigen, theils zum Glauben und Vertrauen zu erwecken.[1]) Und umsonst stehen die von der Realität des Bösen hergenommenen Einwürfe einer beschränkten Theodice dawider auf. Weder wird die Heiligkeit Gottes verletzt, wenn er den Satan selbst zur Ausführung seiner Gerichte gebraucht, denn dieser bleibt immer nur dienendes Werkzeug, noch trifft Gott die Schuld unheiliger Werke, da sie immer nur im Verborgenen von ihm gewollt (voluit) nicht anbefohlen werden (praecepit), noch ist die Folgerung eines doppelten Willens zulässig, da uns immer nur das Eine und Unerforschliche in wechselnder Mannigfaltigkeit begegnet.[2]) Bis hierher führt Calvin die Argumentation an dieser Stelle. Die innige Anschließung an das religiöse Bedürfniß, so wie die weniger speculative Haltung des Schlusses aus dem Wesen des höchsten Gutes und höchsten Seins auf die schlechthinnige Abhängigkeit alles Creatürlichen unterscheiden sein Raisonnement beträchtlich von dem Zwingli'schen.[3]) Aber ist es nicht selbst bei

praefixos fluere juberet, sed ad singulos et particulares motus intenta sit. Inde enim censetur omnipotens, non quod possit quidem facere, cesset tamen interim et desideat, vel quem praefixit naturae ordinem, generali instinctu continuet, sed quia sua providentia coelum et terram gubernans sic omnia gubernatur, ut nihil nisi ejus consilio accidat. Ibid. § 4.

[1]) Ibid. cp. 17.

[2]) Ibid. cp. 18.

[3]) Zwingli folgert synthetisch aus dem Wesen des höchsten Gutes, daß es kein Sein und Wirken außerhalb geben könne als aus ihm. Calvin nimmt Schöpfung und Erhaltung schon als Thatsachen an, steigert aber die letztere zur unbedingten der göttlichen Allebendigkeit entsprechenden Vorsehung.

Calvin die Art der Gottesanschauung, welche den Ausschlag giebt? Eben weil Gott von vorn herein als Macht, Wille und Thätigkeit in das religiöse Denken eintritt: soll er auch in dieser Qualität streng festgehalten werden, und zum rechten Verständniß der Providenz führen solche Argumente, welche deren erhabene Allgewalt darthun und über Bedenken der menschlichen Fassungskraft erheben. Wenn Calvin den Satz aufstellt, providentiam in actu locari, wenn er die Distinction von agere und permittere und zugleich den Irrthum derer bekämpft, qui inter Deum et hominem partiuntur: so sind dies lauter theologische aus dem absoluten Begriff der göttlichen Actuosität hergenommene Instanzen, und die schöne Parrhesie des Schriftstellers stammt daher, daß er sich entschlossen hat, lieber den ethischen Widerspruch von Wille und Befehl Gottes (praeceptum und voluntas) dem Geheimniß zuzuweisen, als die Unbedingtheit seiner Allwirksamkeit zu verkürzen.[1]) Bis soweit hat die Behauptung eines anthropologischen Motivs nur in sofern Bedeutung, als Calvin auch subjectiv mit seinem Begriff der Providenz ganz einig ist und innerlich bereit zu jener gläubigen Ergebung, die sich ihm als die eigentliche Frucht (utilitas) des rechten Glaubens an die Allherrschaft Gottes bewährt hatte.

Das zweite Buch beginnt mit der Anthropologie. Der Fall Adams wird Augustinisch aus der Geringschätzung gegen das göttliche Gebot erklärt. Die Definition der Erbsünde zieht den positiven Ausdruck (haereditaria naturae nostrae pravitas et corruptio) dem negativen vor,[2]) setzt die Freiheit auf Freiwilligkeit herab und läßt nur geringe Zugeständnisse zu Gunsten eines besseren Restes übrig, während Flacianische Extravaganzen bei der Besonnenheit des Autors gemieden werden. Calvin war zu scharfblickend, um nicht zu sehen, daß der Erfahrungsbeweis auch Beispiele

[1]) Lib. I, cp. 16. § 4. cp. 18. § 1. cp. 17. § 5.

[2]) Lib. II, cp. 1. § 8. Quare qui peccatum originale definierunt carentiam justitiae originalis, quam inesse nobis oportebat, quanquam id totum complectuntur quod in re est, non tamen satis significanter vim atque energiam ipsius expresserunt. Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit.

gegen die gänzliche Verdorbenheit des Menschen liefert, und mußte dieselben, gezwungen von der Gewalt des Dogma's, aus einer Hülfsmeinung erklären. Er muß einen bewahrenden Schutz Gottes annehmen, also gewisse die Sündengewalt beschränkende vorchristliche Gnadenwirkungen bestehen lassen. Dadurch wird das übrigens nur durch die Sünde vermittelte Band mit der Vorsehung auch anderweitig fortgeleitet.[1]) Wir befinden uns an einer bemerkenswerthen Stelle des Systems. Die Erscheinung Christi als thatsächliche Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens erhebt sich unvergleichlich über jeden anderen Act der göttlichen Administration; alle früheren Anstalten dienen demselben zur Vorbereitung wie das Gesetz, welchem Calvin hier einen reichhaltigen erklärenden Abschnitt widmet,[2]) alle späteren zur Ausführung. Die Selbstoffenbarung Gottes durch Christus scheint Zuviel zu besagen, um auf einem bloßen Verfügen und Verordnen zu beruhen. Hat also vielleicht der Dogmatiker in diesem Mittelpunkt seinen providentiellen Grundkanon preisgegeben? Läßt er die Vorsehung absorbirt werden von der Selbstmittheilung, weil allerdings der Urheber des gnädigen Rathschlusses von dem Mittel zu seiner Verwirklichung nicht verschieden war? Mit nichten; aber ebenso wenig durfte er sich verhehlen, daß die Menschwerdung Christi nach bisheriger Ueberlieferung eine innere Betheiligung des göttlichen Wesens nach Gerechtigkeit und Güte enthielt, welche Gott selbst zu bestimmen und jenseits seiner Willkür zu liegen scheint. Daher sucht Calvin beide Gesichtspunkte, den principiellen und den dogmatischen dergestalt zu vermitteln, daß bei aller Wahrheit des letzteren doch von dem andern das letzte Wort der Genehmigung ausgeht. Schon den Unterschied beider Testamente, sagt Calvin, obwohl in sich selbst begründet und begreiflich, sollen wir nur beurtheilen, wenn wir bereit sind, ihn gänzlich aus dem höchsten Dafürhalten abzuleiten.[3]) Was aber die Manifestation des Evan-

[1]) Lib. II, cp. III, § 4. Indicamus quid specialis gratiae in alterum Dominus contulerit, quo alterum non sit dignatus.

[2]) Lib. II, cp. 8. p. 239—276.

[3]) Es werden vier Momente dieses ökonomischen Unterschiedes angegeben.

geliums, d. h. die Sendung des Gottmenschen betrifft: so wird sie allerdings als Erfüllung einer doppelten unabweislichen Anforderung betrachtet; die menschliche Natur, welche von Sünde und Tod frei werden und mit Gott in Gemeinschaft treten sollte, mußte von Christus angenommen, und zweitens die göttliche Gerechtigkeit durch stellvertretende Sühnung befriedigt werden, was Beides nur in dieser Form der Menschwerdung möglich war. Allein die Nothwendigkeit dieser Menschwerdung ist doch nur ein oportet kein necesse est. Indem wir uns die Angemessenheit dieser Veranstaltung (aptissimum remedium) klar machen, ruht diese doch in letzter Instanz abermals nicht auf sich selbst, sondern auf dem absoluten Decret, und die Berufung hierauf wie auf die Aussagen der Schrift kann allein die müßigen Fragen beseitigen, sowohl über die Möglichkeit einer anderweitigen Abhülfe, als auch über die etwanige Unabhängigkeit der Sendung Christi von dem Vorhandensein der Sünde.[1]) Der dogmatische rationale Beweis

---

Die Verheißung des ewigen Lebens knüpft sich im alten Bunde noch an irdische Güter, von denen sie im Evangelium unabhängig auftritt. Die Offenbarung des a. B. ist figürlich und typisch eingekleidet und von Buchstaben und Gesetz eingeschlossen, weshalb sie endlich auch nur eine Verehrung in Furcht und Knechtsgehorsam hervorbringen kann. Im neuen ist diese niedrigere Stufe überwunden. Ein fünfter Unterschied läßt sich noch in der nationalen Beschränktheit der alten Theokratie finden. Lib. II, cp. 11. Ibid. § 14. Atqui unde (inquiunt) ista diversitas, nisi quia talem esse Deus voluit? Nonne tam bene ab initio quam post Christi adventum perspicuis verbis citra ullas figuras revelare potuit vitam aeternam, paucis et claris sacramentis nos erudire, spiritum sanctum largiri, gratiam suam per orbem universum diffundere? Hoc vero perinde est, ac si cum Deo litigarent, quod mundum suum tam sero creaverit, quum posset ab initio etc.

[1]) Cp. 12. p. 302. Jam magnopere nostra interfuit, verum esse et Deum et hominem, qui mediator noster futurus esset. De necessitate si quaeritur, non simplex quidem (ut vulgo loquuntur) vel absoluta fuit, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus. Gleich darauf: Ita filium Dei fieri nobis Immanuel oportuit etc. In Bezug auf die Frage, ob nicht auch ohne Vorausgang des Sündenfalls die Menschwerdung Christi einen gotteswürdigen Zweck gehabt hätte, heißt es cp. 12. § 5. Si quis excipiat, horum nihil obstare, quominus idem Christus, qui damnatos redemit, testari etiam potuerit suum erga salvos et incolumes amorem eorum carnem induendo: brevis responsio est, quum pronunciet Spiritus, aeterno Dei decreto conjuncta simul haec duo fuisse, ut fieret nobis redemptor Christus et ejusdem naturae particeps, fas non esse longius inquirere.

geht also eigentlich nur so weit, daß die Größe der erlösenden That Gottes mit der Größe des Weltbedürfnisses verglichen und das wahrhaft Genügende des Einen für das Andere, die für menschliche Gedanken einleuchtende relative Nothwendigkeit des gewählten Heilmittels veranschaulicht wird. Die Spitze einer Anselmischen Theorie erreicht Calvin nicht, ja er bricht sie ab; denn nur sehr bedingterweise oder gar nicht darf von einer Rückwirkung des Werks Christi auf Gott selbst die Rede sein, und alle Bibelstellen, die von einem zornigen und erst zu versöhnenden Gott handeln, sollen streng genommen nur die möglichst eindringliche Mahnung enthalten, wieviel Grund der Mensch seinerseits habe, seine Schuld des göttlichen Zornes werth zu finden.[1]) Als Folge dieser dogmatischen Bescheidenheit zeigt sich Zweierlei. Zunächst erscheint die Christologie um so positiver, je rascher von dem Versuch einer rationalen Demonstration zu der biblischen Begründung übergegangen und nachgewiesen wird, daß die Lehre von den beiden Naturen und deren Einigung nichts menschlich Erdachtes enthalte.[2]) Sodann ist erklärlich, warum der Schriftsteller zur summarischen Bezeichnung der Würde und Bestimmung Christi

---

[1]) Lib. II, cp. 16. § 2. 3. Hujus generis loquutiones ad sensum nostrum sunt accommodatae, ut melius intelligamus, quam misera sit et calamitosa extra Christum nostra conditio. Nisi enim claris verbis diceretur, iram ac vindictam Dei mortemque aeternam nobis incubuisse, minus agnosceremus quam miseri essemus sine Dei misericordia et beneficium liberationis minoris aestimaremus. — Eine relative Wahrheit enthalten indessen solche Aussprüche allerdings. Atque hoc tametsi pro captus nostri infirmitate dicitur, non tamen falso. Deus enim, qui summa justitia est, iniquitatem, quam in omnibus nobis conspicit, amare non potest.

[2]) Ueber die häretischen Uebertreibungen, welche die eine Natur auf Kosten der andern hervorheben oder beide zum Nachtheil der persönlichen Einheit unterscheiden, bemerkt Calvin cp. 14. § 4. Arripiunt attributa humanitatis ad tollendam divinitatem, divinitatis rursum ad tollendam humanitatem: quae vero de utraque conjuncte dicta sunt, ut neutri conveniant, ad tollendam utramque. Id vero quid aliud est, quam contendere Christum non esse hominem quia Deus est: non esse Deum quia homo est: nec hominem nec Deum esse, quia et homo simul et Deus est.

gern den Namen Mittler wählt,[1]) denn er stellt ihn zwischen die Menschheit und den erlösenden Rathschluß, weist also über dessen Person wieder auf das ewige Decret als den höchsten Gegenstand des Glaubens hinaus. Die ganze Wahrheit des in Christus der Welt mitgetheilten Gnadengutes war zuvor schon im Willen Gottes enthalten sammt den Bedingungen seiner Darreichung; Christus selbst dient der Ausführung dieses barmherzigen erlösenden Willens, daher kann Calvin auf seinem weit schwierigeren Wege schließlich doch in der Benennung pignus gratiae von Christus mit Zwingli zusammentreffen.[2]) Werk und Verdienst Christi sind getragen von dem Rathschluß Gottes, der ihm diese segensvolle Aufgabe ertheilte. Alles von ihm zu Bewirkende liegt auf Seiten der Menschheit, und nur ein unüberlegtes Denken kann einen Theil auch auf die andere Seite verlegen, als ob auch hier und in Gott selber etwas früher noch nicht Vorhandenes erst hervorzubringen gewesen wäre. Die Unterscheidung des höchsten Urhebers von dem Vollstrecker der Gnade kann die Annahme eines selbständigen Verdienstes Christi niemals begründen.[3]) Da jedoch die That des Letzteren zugleich im Lichte der verpflichteten Menschheit angeschaut werden muß, welcher es oblag das Gesetz zu erfüllen, die aber ohne jenen Helfer auch unfähig geblieben wäre, durch Gehorsam und Opfer der höchsten Forderung zu genügen: so kehrt der zuvor entzogene Charakter der Verdienstlichkeit in vollem Maaße wieder zurück, und es hat nur den Schein der

---

[1]) Cp. 15. § 1 sqq. cp. 14. § 3. 4 und öfter. Ebendaselbst gegen Servet's Christologie.

[2]) Cp. 16. § 2. Nam quomodo in filio unigenito singulare amoris sui pignus nobis dedisset, nisi nos jam ante fuisset gratuito favore complexus? Lib. III, cp. 2. § 7. Jam autem visum est, unicum amoris pignus esse Christum, sine quo sursum et deorsum apparent odii et irae signa.

[3]) Lib. II, cp. 17. § 1. Equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet judicio Dei, non fore merito locum, quia non reperietur in homine dignitas, quae possit Deum promereri. — Quum ergo de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed condescendimus ad Dei ordinationem, quae prima causa est, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. Atque ita inscite opponitur Christi meritum misericordiae Dei.

Wahrheit, wenn Einige, um die göttliche Gnade nicht zu verdunkeln, den ganzen Christus in jeder Rücksicht nur als Werkzeug und Diener des erlösenden Rathschlusses anerkennen wollen.[1])

Abermals vermittelt Calvin das dogmatische mit dem principiellen Moment. Das eine war er seinem System, das andere dem Dogma, welches ein Fürsichsein der Erscheinung und des Verdienstes Christi lehrt, schuldig. An dieser Stelle gelingt ihm, soweit es möglich war, ein Gleichgewicht.

Die Auseinandersetzung des dreifachen, prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amts sowie der zugehörigen Stücke des apostolischen Symbols beschließt das zweite Buch der Institution. Das dritte entspricht dem Thema der Soteriologie und möchte leicht der gelungenste und gründlichste Theil des Ganzen sein. Der Schriftsteller bewegt sich mitten unter reformatorischen Gedanken, die so reichlich zuströmen und so vielfach beleuchtet werden, daß die reformirte Eigenthümlichkeit weit zurücktritt. Die besondere Wirksamkeit des h. Geistes eröffnet den gesammten Heiligungsproceß. Die Darstellung hält sich zunächst auf dem subjectiven Gebiet, wo der entscheidende Impuls des Glaubens stattfindet, und geht sodann mit Verwerfung der katholischen Besserungsmittel dem wahren Wege der Buße und Heiligung nach, bis zuletzt das Bild des christlichen Lebens aufgeschlossen liegt, als eines, ähnlich wie bei Zwingli nur tiefer gefaßten, beständigen hingebenden Verkehrs mit Gott, einer fortdauernden sittlich bestimmenden Vergegenwärtigung Gottes, die den Gehorsam und die selbstverleugnende Liebe und Demuth dem Menschen natürlich macht.[2]) Die Tendenz dieser vollkommenen Frömmigkeit: nicht sich selbst zu gehören, zu wollen, zu dienen, wird nur ethisch nicht mystisch beschrieben; es ist der vollendete Gegensatz des Egoismus,

[1]) Ibid. § 1. sub finem. Regula enim vulgaris est, quae subalterna sunt, non pugnare. Ideoque nihil obstat, quominus gratuita sit hominum justificatio ex mera Dei misericordia, et simul interveniat Christi meritum, quod Dei misericordiae subjicitur.

[2]) Lib. II, cp. 7. § 1 sqq.

ein Aufgeben aller sittlichen Bestimmungsgründe, denen nicht irgend eine göttliche Präcedenz des Willens oder des Gesetzes die Richtung angewiesen hat. Nur eine so vollständige Umkehrung (abnegatio nostri) bewahrt gegen den Rückfall; nur eine solche Abhängigkeit von Gott giebt das Vermögen zu den übrigen christlichen Obliegenheiten; Nächstenliebe und Ausdauer, Leidensfähigkeit unter irdischen Beschwerden (crucis tolerantia), trostreicher Hinblick auf das zukünftige Leben und endlich mäßiger Gebrauch des jetzigen und seiner Güter,[1]) — alle diese Früchte wachsen aus der Wurzel des Glaubens. Um so größer war hier die Pflicht der Gründlichkeit, und Calvin erfüllt sie trefflich, indem er seinen Begriff der gläubigen Christlichkeit sich selbst auslegen und von allem Nebenliegenden absondern läßt. Die polemische Spannung früherer Erklärungen ist überwunden; wir empfangen eine gerundete, keine einseitig zugespitzte Definition. Der Glaube ist ein Ineinander von Kraft und Inhalt, so wie das Gegenständliche desselben mit seinem Inhalt zugleich dessen Richtung und gnadenvollen Zweck uns entgegenhält. Gott wird nur in Verbindung mit seinem erlösenden Rathschluß, Christus nur in der Umkleidung seines Evangeliums wahrhaft geglaubt, und Niemand wird ihn erkennen außer in dem Gedanken seiner Sendung.[2]) Der Glaube kommt nicht wahrhaft zu Stande, ehe nicht der verheißende Zuspruch des Geglaubten vom Gemüth angeeignet ist; man darf nicht das Moment der frommen Affection als Zweites zu der bloßen Beistimmung hinzurechnen, da Eins das Andere schon in sich trägt, wenn auch die Anfänge eines bloß materiellen Assensus nicht übersehen werden dürfen. Wesentlich bleibt, daß diese Art des Ueberzeugtseins stets in dem gleichen subjectiven Charakter der

[1]) Lib. II, cp. 8—10.

[2]) Ibid. cp. 2. § 6. 7. Haec igitur vera est Christi cognitio, si eum qualis offertur a Patre suscipimus, nempe evangelio suo vestitum. — Jam ergo habemus, fidem esse divinae erga nos voluntatis notitiam ex ejus verbo perceptam. Summa haec sit. Ubi primum vel minima fidei gutta mentibus nostris instillata est, jam faciem Dei placidam et serenam nobisque propitiam contemplari incipimus, procul id quidem et eminus, sed ita certo intuitu, ut sciamus nos minime hallucinari.

Troſtesfülle, in der eigenthümlichen Miſchung von Freudigkeit, Zuverſicht und religiöſer Scheu ſich darſtellt.[1]) Als Denkact betrachtet darf der Glaube Erkenntniß heißen (cognitio), aber keine begreifende (comprehensio) noch rationale Demonſtration,[2]) ſondern die ergreifende, die von dem eignen Wiſſen und Können abſieht; zum Gemüthsact wird derſelbe durch das vom heiligen Geiſte erweckte Zeugniß, daß der Gläubige in dem Ergriffenen ſein eignes Genüge finde. Die alſo vorbereitete Definition lautet: fidem esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spiritum s. et revelatur mentibus et cordibus obsignatur.[3])

Wir kennen jetzt hinreichend Calvins Argumentationsweiſe, um auch eine größere Stoffmaſſe raſch zu überſehen. Der nächſte Abſchnitt diene nur, unſere frühere Beobachtung zu beſtätigen. In der vorangegangenen Darſtellung der Glaubensfrömmigkeit iſt allerdings, wie bemerkt wird, die Wahrheit der Rechtfertigung ſchon mit enthalten, — denn ohne ſie zu erkennen, ohne die dem Gläubigen vor Gott verliehene Stellung inne zu werden, lebt der Glaube nicht auf; — ſie verlangt aber auch für ſich unterſucht zu werden. Die Lehre von der Rechtfertigung iſt ſo beſchaffen, daß ſie das göttliche Handeln ſelber durch die Form der von ihm ſelbſt erſt gegebenen Offenbarung beſtimmt werden läßt, alſo die Relativität zweier Bedingungen in Vergleich ſtellt; folglich muß ſie auch den Dogmatiker in die Lage verſetzen, die wir ſchon kennen. Dem Dogma an ſich thut Calvin wie immer ſein Recht. Niemand kann den Oſiandrismus heftiger beſtreiten;[4]) Niemand

[1]) Ibid. § 16. Hic praecipuus fidei cardo vertitur, ne quas dominus offert misericordiae promissiones, extra nos tantum veras esse arbitremur, in nobis minime, sed ut potius eas intus complectendo nostras faciamus. Conf. § 23. 10.

[2]) Ibid. § 14.

[3]) Lib. III, cp. 2. § 7. Vgl. Schweizer, Reform. Dogmatik II, S. 412.

[4]) Lib. III, cp. 11. § 10. Von Oſianders essentialis justitia heißt es, ſie ſei crassa mixtura, qua se Deus in nos transfundat, sicut in coena carnalis manducatio ab ipso fingitur. Cp. 13. § 5. Quicunque garriunt nos fide justificari, quia regeniti spiritualiter vivendo justi sumus, nunquam gustarunt gratiae dulcedinem, ut Deum sibi propitium fore confiderent.

kann strenger durchführen, daß die Justification nur das Urtheil des höchsten Tribunals aussprechen könne, welches den Sünder für gerecht ansieht, wenn er gleichsam bekleidet mit der Gerechtigkeit Christi vor Gott hintritt, und nur diese freie, von seiner Schuld absehende Gnadenannahme kann ihn für die Wirkungen des h. Geistes zubereiten. Wie steht es aber um den Rechtsgrund der Imputation, der sich zwischen den Richter und das schuldige Geschlecht gestellt hat? Nach Calvin kann derselbe das Urtheil Gottes nicht sowohl bewirken als vielmehr auf eine der absoluten Idee entsprechende Weise der Welt offenbar machen.[1]) Die arcana Dei gratia verharrt in ihrer unbeweglichen Ruhe vor jeder Offenbarungsanstalt. Von ihr ausgegangen dient die Justification als ein rechtlich vermittelter Act dem, was das Gesetz der Offenbarung fordert, dem Ruhme Gottes und der tröstlichen Erhebung des Menschen. Wie jedes Stück der Offenbarung führt sie daher erstens zu dem herrlichen Aufblick auf den fleckenlosen Ruhm der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, und darum zweitens zu dem Bewußtsein, daß durch sie allein auch die Begnadigung des Sünders gesichert sei.[2])

Zuletzt, nachdem die Wirkungen der Rechtfertigung erwogen, die guten Werke abgelehnt, aber als Früchte des Geistes wieder eingeführt sind,[3]) muß sich der Gegenstand der Erörterung immer mehr auf die Seite des göttlichen Thuns zurückbewegen; der „heiligende Gott" als Thema des dritten Theils muß mit seiner vollen Entscheidungskraft Auskunft geben über jeden irdischen Erfolg. Die Erwählungslehre ist ein sorglich gepflegtes Resultat, längst vorbereitet und gestützt durch den Unterbau der Vorsehung. Den rothen Faden des verborgenen schlechthin unbestimmbaren Willens hat der Dogmatiker bis dahin sichtbar und unsichtbar fortgespon-

---

[1]) Vgl. bes. cp. 11. § 12. p. 15. vol. II, ed. Thol.

[2]) Lib. III, cp. 13. § 1. Atque omnino duo hic praecipue spectanda sunt, nempe ut Domino illibata constet ac veluti sarta tecta sua gloria, conscientiis vero nostris coram ipsius judicio placida quies ac serena tranquillitas.

[3]) Gegen die Verdienstlichkeit der Werke ibid. cp. 14. 15, über deren Stellung im Heiligungsproceß cp. 17 (promissionum legis et evangelii conciliatio).

nen, — wird er ihn jetzt fallen oder zerreißen lassen, da Alles an ihm hängt? Denn hier stellt sich kein beschränkender Factor der Offenbarung in die Mitte, um den Rathschluß irgendwie zu umgrenzen; die höchste Causalität, nur vom Geiste getragen, tritt hart an das menschliche Leben und dessen entgegengesetzte Ausgänge heran, und die christliche Erwartung einer allgemein siegreichen Gnade klingt dazwischen. Bleibt diese Erwartung factisch unerfüllt: so müssen die Schranken der Erfüllung entweder aus der creatürlichen Freiheit erklärt werden, oder sie fallen in das Decret des Schöpfers selbst. Nur die zweite Alternative steht unserem Theologen offen; er weiß für Nichterwählung, Rückfall und Verdammung Einzelner keine andere Lösung als für die allgemeineren providentiellen Schwierigkeiten der Theodice. Prädestination[1]) ist ihm der allgemeine Name für das ewige Decret, nach welchem bei Gott feststeht, was er mit jedem einzelnen Menschen vorhabe, und daß dieses Decret jedes selige oder unselige Geschick wenn auch nicht auf gleiche Weise verfüge und darum in die beiden Richtungen der Erwählung und Verurtheilung auseinander gehe, macht den Inhalt der Thesis aus. Calvin ist überzeugt, von jeder willkürlichen Meinung oder Zuthat frei zu sein und lediglich die biblisch bezeugte Sache, diese aber in ihrer ganzen Stärke und Ausdehnung für sich reden zu lassen, von welcher Niemand berechtigt ist, sich selbst und seinem Glauben Etwas zu erlassen. Die Ausführung der Prädestination ist in Bezug auf die Erwählten ein geistiger Schöpfungsact, muß folglich alle Freiheit der ersten Schöpfung theilen, welche in diese zweite zweckvoll und organisch eingreift. Weder ein Zeitliches noch Unzeitliches bindet sie. Sie hängt nicht ab von der begleitenden Präscienz, weil sonst Gott seinem Wirken ein unthätiges Wissen voranschickte, was schon früher wiederlegt ist.[2]) Sie kann nicht Folge des Glaubens sein,

[1]) Cp. 21. § 5. Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet.

[2]) Vorherwissen und Vorherverordnen sind coordinirte nicht subordinirte Functionen der göttlichen Thätigkeit. Das Erstere aber erstreckt sich auf alles weltliche Dasein überhaupt, das Zweite nur auf das sittliche Leben der Menschen.

denn Gläubige giebt es nur, weil es Erwählte giebt, so daß die Einen in den Stand der Andern erhoben werden. Sie darf ferner nicht bloß generell gefaßt werden, denn obgleich Gott die Nachkommen Abrahams als Geschlecht ausersehen: so gehört doch dazu, daß diese Wahl auch an dem Individuum bestätigt oder nicht bestätigt werde.[1]) Sie läßt sich endlich nicht von dem Schicksal der Verworfenen trennen, weil diese sonst durch ihren allerdings verdienten Untergang aus allem göttlichen Zweck herausfallen würden.[2]) Aus diesen Sätzen besteht der Wall des Dogma's, und gegen ihn läßt hierauf Calvin mit der Unerschrockenheit eines siegesgewissen Kämpfers die Zweifel, Einwendungen und „Schmähungen" der Schwachen oder Ungläubigen anstürmen. Einige mögen überhaupt von keiner Erwählung wissen, bei welcher Viele verdammt werden, — in der That ein „knabenhafter Unverstand," da erst der Gegensatz der Nichterwählten also Verlorenen jene zur Erwählung macht. Oder sie hadern mit der Gerechtigkeit dessen, der Viele schuldig werden läßt, um sie dann zu verdammen, wobei sie nicht bedenken, daß schon diese Rechenschaft fordernde Frage das menschliche Recht vermessen überschreitet. Sie reden von einer Vergeblichkeit des menschlichen Lebens, obgleich dieses gerade dadurch seine Bestimmung erfüllt, daß es steigend oder fallend durch Seligkeit oder Tod den Ruhm (gloria) des Schöpfers offenbart.[3]) Dieselbe Ueberhebung liegt auch in dem Widerspruch derer, die an der göttlichen Willkür in der Auswahl Anstoß nehmen; denn Willkür ist hier nur die von keinem Irdischen bedingte, über alles

---

cp. 21. § 5. Praescientiam cum tribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub ejus oculis, ut ejus notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia; et sic quidem praesentia, ut non ex ideis imaginetur, sed tanquam ante se posita vere intueatur et cernat.

[1]) Ibid. § 5. 6. cp. 23. § 1—6.

[2]) Cp. 22. § 2.

[3]) Ibid. cp. 23. § 6. Primum omnium constare inter omnes debet, quod ait Salomon, Deum omnia propter semet ipsum condidisse. § 2. Adeo enim summa est justitiae regula Dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult justum habendum sit. Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit dominus, respondendum est, quia voluit.

persönliche Ansehen erhabene Freiheit.[1]) Vollends wäre es eine frostige Einbildung (frigidum commentum), wenn man wenigstens den Fall des ersten Menschen von der göttlichen Verordnung ausschließen wollte; denn das hieße von dem Einen leugnen, was vom ganzen Geschlecht zugestanden wird, und dann hätte Gott sein edelstes Geschöpf zu zweifelhaftem Erfolge in's Leben gerufen. Wird an dieser wichtigsten Stelle der Unterschied des Zulassens und Verordnens eingeschoben: so beginnt der ewige Rathschluß mit der Aufhebung seiner selbst, mit dem bloßen Erlauben.[2]) Andere wiederum eifern wider diese Lehre aus Besorgniß, daß sie den prädestinirten Frevler entschuldigen, den Frommen sicher und hochmüthig machen werde, — eine mißverständliche aus falscher Anwendung entsprungene Befürchtung. Beide, der Schlechte wie der Gute, sind nach wie vor für sich verantwortlich und haben es mit sich allein und mit ihrer Schuld oder Verpflichtung zu thun. Nur die Vorschrift (praeceptum), nicht der verborgene Wille (voluntas) ist ihre Richtschnur. Verzweiflung und Mangel an sittlichem Sporn oder Hochmuth auf der andern Seite werden nur dann die Folge sein, wenn die Prädestination nicht im biblischen Sinne der Demuth und frommen Hingebung verstanden und auf das Leben angewendet worden.[3]) Sofern diese Einwürfe also nicht aus bloßer Unklarheit und Inconsequenz entstanden, überschreiten oder verrücken sie den Standpunkt der menschlichen Beurtheilung.

Und doch, — so groß ist die Macht des praktisch-sittlichen Bewußtseins, — entzieht sich der strenge Prädestinatianer nicht ganz dem Einfluß der von ihm verworfenen Gründe. Von dem Gipfel, den er erklommen, geht er abwärts auf den Boden der praktischen Interessen. Die ewige Erwählung ist von allen Hüllen

---

[1]) Ibid. § 10.

[2]) Cp. 23. § 7. 8.

[3]) Ibid. § 12 sqq. Non enim (scriptura) praedestinationem eo commemorat, ut in audaciam erigamur et inaccessa Dei secreta excutere nefaria temeritate tentemus: sed potius ut humiliati ac dejecti ad judicium ejus tremere, misericordiam suspicere discamus. Das Folgende mit Bezug auf Augustin's Schriften de correptione et gratia und de dono perseverantiae.

falscher Beschränkung entkleidet: aber in dieser Nacktheit soll sie nicht unbesonnen gehandhabt werden unter Stimmungen, welche diese harte Berührung nicht ertragen können. Das ewige Decret, nachdem es an's Licht gezogen, sinkt wieder in den Abgrund des Unerforschlichen zurück, und der Mensch, dem vorhin aller Selbstzweck abgesprochen war, darf und muß seinerseits dem Zweck seiner Seligkeit mit allem Eifer nachtrachten. Calvin bemüht sich nämlich im nächsten Capitel, den Werth der Berufung zum Glauben an Christus wieder gegenüber dem Geheimniß der Election zu berechtigen. Freilich unterliegt das Decret keiner außergöttlichen Bestimmung: allein es kündigt sich doch in Zeichen und Zeugnissen an und nöthigt, alle Gnadengüter willkommen zu heißen. Der Mensch soll den Aussichten der Berufung trauen und jeden Zweifel an deren Wahrhaftigkeit als gefährliche Versuchung ansehen. Dem Wege soll er sich vertrauensvoll überlassen, da ihm das Ende und Ziel verborgen bleibt; ja er soll sogar in jenem dieses schon verbürgt finden. Die richtige Ordnung halten allein diejenigen inne, welche statt in dem dunkeln Labyrinth des göttlichen Rathschlusses bange umherzuschweifen, die geoffenbarten und erfahrungsmäßigen Merkmale des Glaubens und der Erleuchtung festhalten, weil sie die Schrift selbst für zuverläßig erklärt, welche also Christum vor Allem umfassen, in welchem, nicht in ihnen selber, auch ihre eigene Erwählung niedergelegt ist. Aus diesen Erklärungen Calvins erwächst der reformirte Satz von der certitudo salutis.[1])

Soviel genüge über Calvin.[2]) Wir fügen sogleich hinzu, daß

[1]) Ibid. III, cp. 24. § 4. 5. Ergo ut perperam faciunt, qui electionis vim suspendunt a fide evangelii, qua illam ad nos sentimus pertinere: ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine in iis signis posterioribus, quae sunt certae ejus significationes, haereamus. — — Nam quemadmodum in exitialem abyssum se ingurgitant, qui ut de sua electione fiant certiores, aeternum Dei consilium sine verbo percontantur: ita qui recte atque ordine ipsam investigant, qualiter in verbo continetur, eximium inde referunt consolationis fructum.

[2]) Vgl. C. Beck, Ueber die Prädestination. Stud. und Krit. 1847. I, S. 70. bes. 95 ff. Schenkel, Wesen des Protest. II, S. 402—418. Schweizer, Reform. Dogm. II, S. 192. — Die Auferstehung von den Todten, welche Selige und

zunächst Beza, dessen „theologische Tractate" mehrere dogmatisch wichtige Stücke enthalten,[1]) das Calvinische Dogma wieder aufnimmt, zwar nicht gerade mit den härtesten Ausdrücken eines Supralapsariers, aber mit der Einseitigkeit eines Schülers, welcher sein Alles auf dieses Eine setzt. Kaum möchte sich eine so abstracte und mathematische Darstellung der Prädestination zum zweiten Mal finden. Die Lehre spannt sich unter seinen Händen aus zu einer Construction der gesammten Menschengeschichte im Diesseits und Jenseits. Man nehme aus Calvins Werk die mehr praktischen und ethischen Ausführungen hinweg: so gelangt man zu dem Gerüst, welches Beza als explicatio totius Christianismi darbietet. Wirklich ist das Christenthum nur die historisch vorbereitete und ausgeführte Erwählung, und diese gebietet gleichsam über Gott, indem sie alle Fülle seiner Wirksamkeit in den Zweck der sich selbst verherrlichenden Gerechtigkeit und Majestät bannt. Alles Geschehene dient dem Rathschluß, der Sündenfall non invito, Erlösung und Glaube volente Deo, dazu das Werkzeug der Person Christi als gemeinschaftliches Product der faktisch durch die Sünde und ideell durch Gnade und Gerechtigkeit vorgeschriebenen Bedingungen. Alle Voranstalten erklären sich aus der Norm eines vom höchsten Willen einzuhaltenden ordnungsmäßigen Weges. Innerhalb

---

Verlorene ihrem Schicksal zuführt, beschließt das dritte Buch. Das vierte beginnt mit der Entwicklung des Begriffs der Kirche und geht dann zu einer trefflichen historischen Kritik des Papstthums und seiner Entstehung sowie der hierarchischen Kirchengewalt über. Auszuzeichnen ist der Abschnitt über das Ansehen der Concilien (cp. 9), in welchem den älteren bis zu dem von Chalcedon eine bedingte und präjudicirende dogmatische Beweiskraft beigelegt wird. Calvins Grundsätze verrathen sich, wo er cp. 12 die kirchliche Disciplin und Jurisdiction durch Ermahnung, Censur und Excommunication als das von Christus der Kirche übertragene Zucht- und Reinigungsmittel vertheidigt. Die gründlichste Behandlung erfahren die Sacramente cp. 14—19. Dazu Calv. Tractatus de Coena domini. Genev. 1540. Vergl. Gieseler, a. a. O. S. 167, woselbst die weitere Literatur.

[1]) Z. B. den Libellus quaestionum et responsionum Christianarum (Tract. theol. I, p. 654), eine katechismusartige, aber mit der dem Beza eigenthümlichen Präcision abgefaßte Glaubenslehre, in welcher auch das Christologische und Sacramentliche sehr scharf hervortritt.

der Offenbarung spaltet sich das Decret in die beiden Arme dort der Verwerfung hier der Begnadigung, und ein dritter Arm erstreckt sich auf die gar nicht vom Himmelreich Berührten. Zuletzt vereinigt sich Alles unter dem einfachen Namen der Gerechtigkeit, bis endlich die gloria Dei als letzter Ausdruck und einzige Unterschrift des vollendeten Weltprocesses übrig bleibt. — In Schriften wie die Beza'sche triumphirt die Erwählungslehre. Blickt man auf die Tabelle, welche Beza seiner Summe des Christenthums voranstellt: so kann man sich wohl die staunende Begeisterung erklären, welche dieses Alles oder Nichts erklärende Weltbild in seinen Verehrern hervorrufen konnte. Wenige aber einschneidende Linien durchziehen und umrahmen den Verlauf der menschlichen Dinge von Anfang bis zu Ende. Mit verborgener unsichtbarer Gewalt setzt sich die diamantene Pflugschaar des ewigen Decrets in den Boden der Menschengeschichte und zieht ihre unverrückbaren Furchen. Rechts und links fallen die Schollen der Verworfenen; weit ab liegt das unwirthbare Land der Nichtberufenen. Keine irdische Aussicht weist über diese Scheidewand hinaus in ein Gebiet der Versöhnung und Vereinigung. Da aber der Zwiespalt nicht zufällig noch aus sich selbst entstanden, sondern mit allen seinen Folgen bis in's Einzelnste beschlossen war: so wird er wenigstens von der einen Anschauung überwunden, daß sich der göttliche Wille in ewig gleicher Selbstbestimmung aus dem Proceß der irdischen Erfolge gerettet und um den Preis der einen Hälfte der Menschheit die andere desto vollständiger beseligt habe. Es ist die Innigkeit der Unterwerfung des Subjects, welche diesen an sich todten Verstandesbegriff der Gerechtigkeit und Erwählung belebt. Der auf Seiten der Creatur unerklärliche Gegensatz verbirgt sich in das Geheimniß eines Rathschlusses, welchem der Mensch, sei es nun sich selbst vergessend oder in der Hoffnung seiner Seligkeit, die Entscheidung seines eignen Daseins demüthig anheimstellt. [1])

[1]) Bezae Tractatt. theol. vol. I, p. 199. Brevis explicatio totius Christianismi mit vorangestellter Tabelle. Den Commentar dazu liefert Beza's Erläuterungsschrift l. c. vol. III, p. 402. De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima. Vgl. hier die Definition p. 438.

Nochmals wäre hier zu beantworten, ob diese Calvinische Prädestination aus theologischen oder anthropologischen Motiven entsprungen sei. Calvins Behandlung nähert sich hier wie in der Abendmahlslehre dem Geiste Luthers; wir haben gesehen, wie er den Augustinischen Boden der Untersuchung aufsucht, eifrig bemüht, das Deterministische niemals für sich stehen zu lassen, sondern in stets lebendiger Verbindung mit dem positiven und biblischen Gehalt. Nicht minder sahen wir ihn in freudigem subjectiven Einklange mit seinem Dogma. Nachdem er alle Spitzen seines Gottesbegriffs, die Idee der actuellen Providenz, die göttliche Urfreiheit, die Erhabenheit des verborgenen Willens über die geoffenbarte Vorschrift, die gloria Dei zusammengefaßt und auf das eine Ziel der Anerkennung des absoluten Rathschlusses hingerichtet, nachdem er alle menschlich beschränkten Fragen nach dem Warum mit einem unerbittlichen Quia voluit niedergeschlagen: — leitet er den heilsbedürftigen Menschen mit sicherer Hand zur rechten Besinnung über die Fruchtbarkeit der gewonnenen Erkenntniß, und was eben noch schreckhaft und unnahbar erschien, soll jetzt als trostreich erfunden werden. Auf Grund dieses Zusammenhanges behauptet nun Schneckenburger von der ganzen Erwählungslehre, daß sie lediglich aus dem Gefühl der Unverlierbarkeit der Gnade, aus dem consequenten Drang, diese subjective Gewißheit auf einen mit absoluter Energie sich vollziehenden Erwählungswillen zurückzuführen, durch Rückschlüsse hervorgegangen sei. Sie sei, wird gesagt, „nichts Anderes als die für das gegenständliche Denken fixirte Form, theils der inneren zuständlichen Bestimmtheit als einer wahren Realität bewußt, theils ihrer als absoluter Selbstbestimmung froh zu werden.“ [1]) Nach unserer bisherigen Darstellung müssen wir anderer Meinung sein. Was von Schneckenburger einfach und originaliter als Quelle der ganzen Doctrin geltend gemacht wird, scheint vielmehr die Bedingung zu sein, unter welcher überhaupt die Electionsvorstellung unter Reformirten und Lutheranern anfänglich aufkommen konnte. Unsichere und zweifelnde Gemüther

[1]) Schneckenb. Stud. und Krit. a. a. O. S. 978.

werden keine absolute Gnadenwahl aufstellen, wenigstens nicht in christlich-Augustinischem Gewande, sondern nur Solche, in denen ein persönliches Leben der Wiedergeburt erstarkt ist, und die eines unverlierbaren nicht mehr abzubrechenden Gnadenstandes froh sein dürfen. Daß es aber auf Seiten der Reformirten nicht wie im Lutherthum bei bloßen Lehransätzen blieb, daß die Electionstheorie sofort zum Abschluß kam, von Calvin mit größter Folgerichtigkeit entwickelt wurde und nachher die reformirte Dogmatik wesentlich gestalten und ausbilden half, wie sich ergeben wird: erklärt sich aus der ersten, dieser theologischen Deduction günstigen Anlage des Systems. Dieser Anlage, welche Calvin nicht machte sondern vorfand, rechnen wir das eigentlich Principielle in der Durchführung und Ausdehnung des Dogma's zu. Den subjectiven Factor der Gewißheit eines unverlierbaren Heils, der freilich ebenfalls, doch auf verschiedene Weise, mitwirkt, hat Calvin nirgends als wirklichen Beweisgrund, sondern zur Bestärkung und inneren Befriedigung und damit das Schriftwort seine volle Wahrheit habe, in Anwendung gebracht;[1]) im Verlauf nimmt diese certitudo salutis eine Stellung ein, welche ebensowohl auf die objectiv unwiderstehliche wie auf die subjectiv unverlierbare Gnade hindeutet. Wäre die reformirte Prädestination nur ein Product subjectiver Heilserfahrung: so würde sie, glauben wir, mit dieser auch graduell und qualitativ gleichen Schritt halten, also auch da am Entschiedensten vorgetragen werden, wo die letztere am Stärksten und Reinsten auftritt, was doch, wenn man es auch von Calvin behaupten wollte, bei den Späteren durchaus nicht immer der Fall ist.[2])

---

[1]) Calv. Instit. III, cp. 24. § 3. Sed falso dicitur, electionem tunc demum esse efficacem, postquam evangelium amplexi sumus, suumque inde vigorem sumere. Certitudo quidem ejus inde nobis petenda, quia si ad aeternam Dei ordinationem penetrare tentemus, profunda illa abyssus nos ingurgitabit. Sed ubi eam nobis patefecit Deus, altius conscendere oportet, ne effectus causam obruat. Quid enim magis absurdum et indignum, quum scriptura doceat, nos esse illuminatos, sicuti nos Deus elegit, lucis hujus oculos nostros perstringi, ut attendere ad electionem recusent.

[2]) Scharfsinnig hebt Schneckenburger S. 975 noch folgenden Punkt hervor. Die orthodox Reformirten haben stets Zweierlei behauptet: Erstens daß ein

II. Calvins nächste Nachfolger.

Nicht ohne Schwierigkeit gelang es Calvin, seine unterscheidenden Ansichten in der Schweiz zur Anerkennung zu bringen. An dem Beispiel Bern's ist neuerlich gezeigt worden, wie langwierige Conflicte der Calvinismus und welche Anfeindungen Calvin selbst zu bestehen hatte, bis die kirchliche Geltung seiner Lehre im Ganzen feststand.[1]) An Zwingli's Namen haftete eine ehrwürdige Erinnerung; Herkunft und innige Verbundenheit mit dem politischen Leben der Heimath machten ihn den Seinigen theuer. Calvin war als Fremder mit schon befestigten Grundsätzen in die Schweiz getreten und brachte aus dem monarchischen Frankreich eine politische Denkart, die dem Lutherthum näher stand und mehr auf Anerkennung des Staats im Unterschied von der Kirche eingerichtet war. Nur die außerordentliche, in der Beherrschung Genf's bewährte Energie dieses Mannes konnte das doppelte Hinderniß

Erwählter und ein Nichterwählter vor der eingetretenen Wiedergeburt des Ersteren sich sittlich als filii irae völlig gleichstehen, und zweitens daß sie nach ihrem finalen Sein oder ideellen Verhältniß zum Electionsdecret toto coelo von einander verschieden sind. Beides konnten sie aber nur behaupten, wenn ihre Prädestination aus einer sittlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins entsprungen war, welches neben der absoluten Erwählung noch die ganze Wahrheit des Alle gleichmachenden Sündenstandes festhalten und das Zugeständniß des letzteren durch keine Consequenzen aus jener trüben lassen wollte. — Allein Beides mußten sie ja behaupten, weil ihr kirchlicher Standpunkt davon abhing. Der Augustinische Charakter ihrer Lehre ist unleugbar, und Niemand wird meinen, ihre Vorherbestimmung sei nur im Geringsten dazu verwendet worden, die Verurtheilung der Sünde selbst in den zum Heile Auserkorenen zu mildern, das hieße die zarte Gewissenhaftigkeit Calvins und seiner Nachfolger tief verkennen.. Zuerwählende und Nichtzuerwählende hätten vor dem Eintritt der Gnadenwirkungen in jedem Falle als Sünder einander gleichgestellt werden müssen. Daß aber innerhalb dieser faktischen Gleichheit der diametrale Gegensatz der Bestimmung aufrecht erhalten wird, beweist doch gerade die Entschiedenheit in der Auffassung des Bestimmenden, die unabhängige Gewalt, welche dem Erwählungsdecret als solchem unter den größten Schwierigkeiten und Hindernissen zugeschrieben wird. Vgl. auch Schweizers Nachwort, Theol. Jahrbb. 1848. S. 67.

[1]) Hundeshagen, die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche. S. 31 ff.

überwinden, und es würde nicht gelungen sein, hätte nicht Calvin den Zwinglianismus wenigstens confessionell und negativ bestätigt, über den er sich, wenn derselbe in einzelnen positiven Ansichten zu Tage kam, oft ziemlich geringschätzig aussprach. Ihm selbst war der Wortlaut der Lutherischen Sonderartikel in der Christologie und Abendmahlslehre nicht weniger widerstrebend als den Vorgängern: aber sein Geist stellte sich dergestalt zwischen das erste schweizerische Gepräge und das deutsch-Lutherische, daß er das erstere fortbilden und von Schroffheiten befreien konnte, ohne es dem andern zuzuführen.[1])

Mehr oder minder tragen alle nachfolgenden reformirten Bekenntnißschriften das Gepräge des Calvinischen Einflusses. Der Consensus Tigurinus und Genevensis (1549 und 51) haben ihn selbst zum Verfasser, der erste soll der Abendmahlserklärung, der zweite der Vorherbestimmung Eingang verschaffen. Im Consensus Genevensis lieferte Calvin eine ausgezeichnet geschickte, selbst neben dem Abschnitt seiner Dogmatik beachtenswerthe Vertheidigung der Prädestination, aus welcher hervorgeht, wie sehr es ihm Ernst war, das Dogma seinem ganzen Inhalt nach zur kirchlichen Ueberzeugung zu erheben, und wie innig er sich dessen richtiges Verständniß mit einem Gewinn für die Frömmigkeit verbunden dachte.[2])

Einige andere symbolische Urkunden, die Confessio Helvetica posterior, Gallicana, Belgica, stellen außer jenem Element noch die reformirte Lehrform in ihrer Breite dar. Es sind populare Lehrschriften, die sich mit ihrer oft wortreichen Redeweise in der Mitte halten zwischen exponirender Vollständigkeit und bekenntnißmäßiger Präcision. Die Erläuterung des Schriftprincips, seiner Anwendung und seines Materials steht an erster oder zweiter Stelle voran. Daran schließt sich, wenn wir die zweite Helvetica zum Muster nehmen dürfen, die Trinität, die Anbetung Gottes im Namen Christi unter Verwerfung der Bilder, Schöpfung, Providenz, Sünde, Freiheit und Prädestination; demnächst folgen

[1]) Hundeshagen, die Conflicte des Zwinglianismus ꝛc. S. 216.

[2]) Collectio Confessionum ed. Niemeyer. p. 524.

die mittleren Artikel, Gesetz, Evangelium, Buße und Bekehrung und Rechtfertigung, dies Alles angeknüpft an die voraufgehende Christologie, so daß für den letzten Haupttheil Kirche und Sacrament nebst einigen Anhängen über Ritus, Askese und Obrigkeit übrig bleiben. Mit geringer Abwandlung wiederholt sich derselbe Cyklus in den andern erwähnten Confessionen. Vorsehung und Vorherbestimmung werden bescheiden und mit Protest gegen anstößige Folgerungen hingestellt, Sünde und Erbsünde stark betont; nur die Confessio Belgica und Gallicana geben die Calvinische Prädestination in ihrer Strenge wieder, während dieselbe übrigens aus der populären, dem Mißverstand ausgesetzten Sprache der Bekenntnißschriften mehr in die gelehrte der Schuldogmatik überging. Die christologische Erklärung will zwar beide Gefahren meiden, verwahrt sich aber doch besonders gegen jedes mystische gegenseitige Aufgehen und Aufgeben der natürlichen Wesenheiten, obwohl mit Schonung des Ausdrucks communicatio idiomatum, von dem auch Calvin Gebrauch gemacht hatte.[1]) Die Rechtfertigung[2]) tritt mehr als bei Zwingli in den Vordergrund, aber ohne den Begriff des Glaubens ganz zu beherrschen, welcher außer dem Moment des Vertrauens noch das theoretische des Ueberzeugtseins von der in der Bibel und dem Apostolicum niedergelegten göttlichen Wahrheit umfassen soll.

Auffallend sticht gegen diese confessionelle Haltung der Heidelberger Katechismus ab. Zwar wo in dem mittleren Stück[3]) das Apostolicum zerlegt und erklärt wird, erinnern wir uns sogleich, welches Verhältniß Zwingli's älteste Bekenntnisse und Calvins Institution zu diesem Glaubensabriß einnehmen. Und es ist auch echt reformirt, wenn auf die Definition des Glaubens und die Frage: Quaenam sunt illa, quae necesse est hominem Christia-

[1]) Conf. Helv. post. ed. Niemeyer. p. 485. Nam communicationem idiomatum ex scripturis petitam et ab universa vetustate in explicandis componendisque scripturarum locis in speciem pugnantibus usurpatam religiose et reverenter recipimus et usurpamus.

[2]) Ibid. cp. 15. p. 494.

[3]) Catech. Palat. l. c. p. 434. § 21.

num credere? (§ 22) mit dem apostolischen Symbol als evangelischer Glaubenssumme geantwortet wird. Aber die Eintheilung und Benennung der Hauptstücke läßt jeden allgemein religiösen Ausgangspunkt vermissen. Das ganze Christenthum kann nicht vollständiger als hier geschehen auf das Factum der Sünde gebaut und dem Zweck der Erlösung unterthänig gemacht werden, und keine reformatorische Symbolschrift steht in dieser Beziehung dem Heidelberger Katechismus gleich. Vom menschlichen Elend (de hominis miseria) soll der Katechumen zuerst wissen, dann von dessen göttlich veranstalteter Aufhebung (de liberatione), zuletzt wie die Befreiten durch Befolgung der Gebote und Frömmigkeit sich für die Wohlthat dankbar erweisen sollen (de gratitudine). Nirgends verweilt der Antwortende auf dem Boden der bloß creatürlichen Gotteserkenntniß, und das apostolische Symbol selber dient ihm nur als Mittel zur Seligkeit. Es bleibt merkwürdig, eine so eng umgrenzte, schlechthin auf den Erlösungszweck des Glaubens gegründete Anlage an einer der bedeutendsten und vielgebrauchtesten Lehrschriften wahrzunehmen; gewiß hängt dies mit dem deutschen Ursprung derselben und ihrer versöhnlichen Stellung zum Lutherthum zusammen. Der Heidelberger Katechismus stellt nur die eine anthropologische Seite der reformatorischen Glaubensweise dar, und diese allerdings mit furchtbar ergreifendem Ernst; die andere, namentlich die Prädestination, übergeht er gänzlich, so daß es bedenklich scheint, bei der Beurtheilung des reformirten Systems gerade diese Schrift vor allen in's Auge zu fassen.[1])

Diese Bemerkung nöthigt uns zu der bisher verschobenen Frage nach der dogmatisch-reformirten Methodik. Zwingli und Calvin sahen wir oben auf ähnlichem Wege von dem Absoluten zum Gewordenen, von der Gottesidee zu der Ausführung des höchsten Rathschlusses und endlich zum letzten Lebensziele gemäß ihrem umfassenden Unterrichtszweck fortschreiten, nicht minder

[1]) Heppe, der Charakter der deutsch-reformirten Kirche, Stud. und Krit. 1850. S. 669.

die Mehrheit der Bekenntnißschriften. Schweizer[1]) nennt diese Methode die progressive, deducirende, mit dem Schulnamen die synthetische und behauptet deren reformirte Nothwendigkeit gegenüber der Lutherischen, mehr dem analytischen Verfahren zugeneigten Gestaltung. Indessen scheint Schweizer in der Nachweisung dieses Verhältnisses zu weit gegangen zu sein. Der Methode nach lassen sich, wie Schneckenburger erwidert,[2]) die Confessionen kaum mit Strenge von einander absondern. Melanthon giebt bald nach dem ersten Entwurf seinen Locis eine ungefähr synthetische Anordnung, und die Commentatoren folgen ihm bis Calixt. Dem gegenüber bildet der Heidelberger Katechismus den diametralen Gegensatz zu allem Synthetischen. Die nächsten Fortsetzer nach Calvin, obwohl von Gott oder der Erkenntniß Gottes ausgehend, reihen doch mit vielen Abweichungen die Materien an einander. Auf beiden Seiten herrschte zunächst die Form der Loci, deren Freiheit keine sichere methodische Consequenz zuließ. Nur soviel möchte sich festhalten lassen, daß die reformirte Lehre vermöge ihrer weiteren theologischen Principien im Ganzen geeignet war, nach den Regeln der Deduction von Oben herab behandelt zu werden, und daß sie allerdings später durch gewisse Stücke wie die Dekretenlehre einen synthetischen Zuschnitt erhielt, während innerhalb der Lutherischen ein Wechsel des Synthetischen und Analytischen eintreten konnte. Unser erstes Zeitalter läßt den methodischen Charakter noch nicht offenbar werden. Und ebenso verhält es sich mit dem gleichfalls von Schweizer als wesentlich reformirt bezeichneten Unterschiede zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie, dessen sich Zwingli nothwendig bedienen mußte, und den selbst Calvin anerkennt, welcher aber erst im nächsten Jahrhundert zu einem stehenden Artikel wurde.[3])

Die nächsten Dogmatiker Bullinger,[4]) Petrus Martyr,

---

[1]) Reform. Dogmatik. I, S. 96.

[2]) Stud. und Krit. 1847. S. 162.

[3]) Schweizer, a. a. O. I, S. 107.

[4]) Bullinger, Compendium chr. rel. e puro Dei verbo depromptum. Bas. 1556. Mir unbekannt. Schweizer, Ebendaselbst S. 127.

Hyperius, Musculus und Aretius sind zum Theil noch Mitarbeiter Calvins und lassen nach einem solchen Vorgänger noch keinen geistigen und wissenschaftlichen Fortschritt erwarten. Sie dienen der Bearbeitung des gegebenen Stoffes und helfen zur Uebersicht der Interessen, in deren Aufrechterhaltung und Vertheidigung sich die reformirte Theologie befestigen sollte. Keiner nähert sich auch nur der Reinheit Calvinischer Gedankenentwicklung; die formelle Ungebundenheit erlaubt ihnen, ähnlich wie wir im Lutherthum gesehen, ihr Material nach Bedürfniß zu gelehrter und polemischer Vollständigkeit zu erweitern.

Petrus Martyr Vermilius, jener merkwürdige Italiener und Züricher Professor († 1562), dem Schlosser ein so schönes Denkmal gesetzt,[1]) gehörte zu den eifrigsten, begabtesten und gelehrtesten Vertheidigern seiner Kirche nach allen Richtungen. Sein Werk[2]) bezeugt die größte Ausbreitung der theologischen Interessen, wenn es auch in systematischer Beziehung nicht gerade Werth hat. Eine Menge Fragen der Moral, Archäologie, Casuistik, Liturgik finden sich eingeschaltet und Nebendinge äußerst weitschichtig erörtert, — erklärlich da die Zusammenstellung nicht vom Verfasser selbst herrührt. Der erste Band ist nach Calvins Schema geordnet, im zweiten folgen polemische und erläuternde Abhandlungen, wie über Eucharistie, Gegenwart des Körpers Christi und Proprietät der Naturen. Wie bunt der Stoff zusammengehäuft sei, mag man daraus schließen, daß dem Artikel von der Schrift allerlei andere wahre oder vermeintliche Offenbarungsmittel ange-

[1]) Th. Beza u. Petrus Martyr. Heidelberg 1809. Conf. Fabric. Hist. bibl. Fabric. I, p. 346. P. Martyr war bekanntlich ein Florentiner (geboren 1500), der als Augustinermönch und Prior in Rom, Venedig, Pisa und andern italienischen Städten gewirkt hatte, ehe er durch Zwingli's und Buzers Schriften für den Protestantismus gewonnen wurde. Sein neuer Lebensweg führte ihn nach der Schweiz, Oxford und Straßburg, bis er zuletzt in Zürich als Professor der Theologie eine bleibende Stätte fand.

[2]) Petri Martyris Vermilii Locorum comm. theol. ex ipsius scriptis sincere depromptorum Tomi II, Basil. 1580. (Spätere Ausgaben 1581. 83. London 1586 ꝛc.) Das Werk wurde nach des Verfassers Tode aus dessen zahlreichen Schriften zusammengestellt mit einer Vorrede von J. Grynäus.

hängt sind, wie Wunder, Orakel, Visionen, Träume und Loose, daß die Beschreibung des christlichen Lebens Anlaß giebt, von Exil, Flucht und Verfolgung, Armuth und Reichthum zu handeln. Von reformirten Merkmalen fehlen auch die kleineren nicht; daher Darstellung des christlichen Gottesdienstes gegenüber der Idololatrie, Auslegung des apostolischen Symbols, Vergleichung der beiden Testamente in der Art, daß deren accidentelle Unterschiede den Fortschritt des Bundesverhältnisses (der foedera) ausdrücken.

Andreas Gerhard genannt Hyperius, Professor zu Marburg († 1564), schätzbar durch Einfachheit und sprachliche Correctheit steht auch innerlich dem Calvin nahe, dessen Auctorität bei allen wichtigen Erörterungen durchblickt.[1]) Dagegen ist seine Eintheilung originell, sie geht von den Hauptstücken Gott und die Creatur sofort auf die Kirche, Gesetz und Evangelium über, ohne der Person und dem Werk Christi einen besondern Abschnitt zu widmen. Untersuchungen wie die über das Sechstagewerk und die Rückwirkungen der Sünde auf die organische Natur zeugen abermals von der frühzeitig eintretenden Versuchung, auch so Schwieriges und Entlegenes entscheiden zu wollen.[2])

Der gelehrte und edelgesinnte Wolfgang Musculus (Dusanus, † 1563) war Einer von denen, durch welche in Bern der Calvinische Standpunkt Vertretung fand. Seine Loci communes[3]) sind ziemlich trockne, aber verständig abgefaßte und zuweilen von

---

[1]) Hyperii Methodi theologiae sive praecipuorum christ. rel. locorum communium libri III, Basil. 1567. Bemerkenswerth ist der Abschnitt über die Prädestination p. 182, die aber durch Unterscheidung von voluntas absoluta und conditionata gemildert wird. Electio est causa antecedens vitae integritatem. Eine solche Gewißheit des Erwähltseins oder des Gegentheils, die zur Verzweiflung oder falschen Sicherheit führen würde, kann in keinem Zeitpunkt stattfinden. Um des Menschen willen giebt es keine Erwählung. Doch halte sich Jeder an das Pfand der Berufung und des Glaubens. Unterscheidung von praescientia und praedestinatio p. 217: Illa ad omnes res futuras et tam bonas quam malas respicit, praedestinatio tantum ad hominis salutem vel damnationem.

[2]) Hyper. l. c. p. 379. Restat igitur, post lapsum primorum parentum primum emersisse aliqua monstra sentiamus, et quidem tanquam vim peccati ac naturae ob peccatum hominis universae corruptionem testantia.

[3]) W. Musculi Loci communes theol. Bernae 1573. Amstelod. 1599.

innerer religiöser Stärke Zeugniß gebende Excurse. Eigenthümlich unterscheidet sich seine Eintheilung; denn nach einer vollständigen Reihenfolge von Gott bis zu den Sacramenten lenkt er nochmals auf den Anfang zurück und behandelt die göttlichen Eigenschaften und die Mittel und Functionen der rechten Anbetung, und der Sinn dieser zweiten Gruppirung scheint zu sein, daß nach Besprechung der üblichen kirchlichen Gemeinplätze noch specielle theologische und moralische Einzelnheiten nachgeholt werden sollen. Prolegomena fehlen gänzlich, und die Erkenntniß des höchsten Wesens folgt, nachdem dieses schon dogmatisch zerlegt worden. Der confessionelle Charakter des Werks erhellt schon aus der einen Ueberschrift der sogleich hinter der Trinität aufgeführten opera Dei. Unter diesem Titel zählt der Verfasser als Arten der Thätigkeit auf: creatio, propagatio, conservatio, reparatio, gubernatio und perfectio, und erklärt sie so, daß sich der ganze Inhalt der Glaubenslehre unter den Fortgang der göttlichen Operation subsumiren ließe, worin wir den Grundgedanken der Calvinischen Eintheilung in anderer Form wiedererkennen. Durch die spätere Ausbildung der Dekretenlehre wird dieser Fortgang noch ersichtlicher. Auch begegnen wir dem Artikel De foedere Dei, dem Keim des späteren Föderalismus, so wie der ausführlichen Auslegung des Dekalogs. Abweichend erscheint, daß die Vorsehung der Erwählung nachfolgt, statt voranzugehen.

Endlich Benedict Aretius,[1]) Professor zu Marburg und Bern († 1574), verbindet mit einer weit strengeren Deduction von Oben herab schon einen gewissen Formalismus und Gebrauch logischer Kategorieen. Er beginnt mit der natürlichen Gotteserkenntniß und scheut sich nicht, die Philosophie zu bescheidenem aber wohlthätigen Studium zu empfehlen. Häretiker wie Gentilis und Thamer werden darum nicht weniger streng bestritten. Als Probe der Behandlung erwähnen wir, daß die Erscheinung Christi schon nach

[1]) Bened. Aretii Examen theologicum. Bern. 1584. 98. Ejusdem Theologiae problemata seu loci communes Genev. 1589 fol. Fabric. l. c. VI, p. 420. Adami Vitae Theol. p. 467.

den Formeln der Ursächlichkeit (causa efficiens, materialis, formalis, finalis) erklärt wird. Das Heilsamt Christi enthält Lehre und Werke und die letzteren zerfallen in opera salutis, sanitatis externae und imitationis, von welchen Namen der erste auf die eigentlichen Erlösungsacte Tod, Auferstehung und Erhöhung bezogen wird. Der Tod Christi erlaubt die doppelte Betrachtung, daß durch ihn sowohl etwas Vorhandenes aufgehoben wie etwas Nichtvorhandenes hergestellt wird, daher vernichtende und aufrichtende Seite seiner Wirkungen. Uebrigens dehnt Aretius seinen Unterricht auf biblische Antiquitäten, Liturgik und praktische Theologie wie auf die Moral und Besprechung der bürgerlichen und Privatpflichten aus.[1])

Man sieht aus unsern Angaben, wie weit die Genannten noch von systematischer Gleichförmigkeit entfernt sind. Alle verbindet aber ein meist ungekünsteltes Raisonnement unter dem Namen der Loci, daher lassen sie sich bei ähnlichem Inhalt und Geist zu näherer Kenntnißnahme zusammenfassen.

Die christologische Controverse ist zu einer bedeutenden Angelegenheit geworden, welche viel Raum und große Anstrengung kostet. Die Grundlage des Dogma's wird bis auf ein gewisses Maaß der Communication der Idiome zugestanden; desto eifriger streitet P. Martyr gegen die Lutherische „Chimäre" der Ubiquität vom Standpunkt einer reformirten Rationalität, die das Geheimniß des verherrlichten Christus nicht bis zum schlechthin Undenkbaren treiben will. Nicht bloß der Nestorianismus darf vor Vermischung der Naturen warnen; denn hier führt sie zu einem unterschiedslosen die wahre Menschlichkeit vernichtenden Ineinander, und das ist die Charybdis, in die man aus Furcht vor der Scylla verfällt. Selbst dem Gläubigen wird dies einleuchten, während der natürliche Verstand in der ganzen Annahme nur eine absurditas absurditatum erblickt. Gebiete dem Körper seine Begrenztheit abzulegen, das Gebotene schließt ihn begrifflich aus. Unsterblich, herrlich, verklärt zu sein, ist dem Körper nur relativ entgegengesetzt, allent-

[1]) Aretii Loci communes Bern. 1604. p. 426. 446 sqq.

halben zu sein, widerspricht ihm absolut, folglich eine unmittheilbare Proprietät der Natur. Nun antworten freilich die Gegner, die Ubiquität sei nicht örtlich gemeint, bedeute nicht grenzenlose locale Ausbreitung, sondern Entrückung aus den örtlichen Schranken, welche den Körper Christi vermöge der inwohnenden Alles durchdringenden Gotteskraft für jeden Ort unsichtbar wirksam und zugänglich mache. Allein der Nachdenkende hört in dieser Ausrede nur einen Wortschall (strepitus verborum) ohne Sinn, weil das dergestalt der localen Existenz Entrückte zugleich Körper und Nichtkörper sein müßte. So wenig das göttlich Unendliche durch die leiblichen Schranken an sich verengt und umschlossen gedacht werden kann, ebenso wenig kann sich der Körper durch die wenn auch noch so innige Gemeinschaft über die sein Wesen ausmachende Begrenztheit hinaus ausdehnen. Der Widerspruch wird nur fortgesetzt, wenn man zu diesem Zweck eine localitas repletiva et personalis erfindet, welche nur die Wirkungen nicht die Art localer Gegenwart an sich hat; denn das würde auf eine geistige und dynamische Anwesenheit hinauslaufen, welche Gott nur darum eignet, weil er *nicht* Körper ist.[1]) Bei der Anwendung auf das Abendmahl gehen die Genannten mit mehr oder weniger Vorsicht zu Werke, indem sie die bloß figürliche Bedeutung wenn nicht falsch doch ungenügend finden. Die Einsetzungsworte, sagt Mus-

[1]) P. Martyris Dialogi de Christi humanitate, de proprietate naturarum, de ubiquitate. Loci theol. Tom. II, p. 1—70. Aehnlich lautet die Polemik Beza's gegen Brenz: Ad Brenzii argumenta de carnis Christi omnipraesentia. Die persönliche Einigung der Naturen Christi kann kein anderes Resultat haben, als daß alle Aussagen von dem ganzen Christus gelten, mögen sie auch zunächst in der einen Natur ihre Wahrheit haben: nicht aber gestattet sie eine Uebertragung der Proprietäten von der einen Natur auf die andere für sich. Man darf aus dem Christus est ubique nicht folgern: ergo Christi tum humanitas tum divinitas est ubique, weil sonst auch der sinnlose Schluß erlaubt wäre: Christus fuit ante Abrahamum, ergo et divina et humana natura fuit ante Abrahamum. Indem die menschliche Natur mit der göttlichen vereinigt ist, hört sie nicht auf, menschlich und beschränkt zu sein, kann also als Natur keine Omnipräsenz an sich tragen. Die Lutherische Meinung begeht eine doppelte Ketzerei, die Eutychianische, weil sie die Natureigenschaften vermischt, die Nestorianische, weil sie die Wesenheiten dadurch scheidet und trennt, daß die persönliche Union nicht streng genug gefaßt

culus,[1]) treten mit dem Zeugniß der Sinne in Widerspruch, und eben dieser hat, indem man ihn aufheben wollte, zu den falschen Deutungen verleitet. Die Lösung kann nur darin bestehn, daß man statt ein unberechtigtes in hoc oder sub hoc einzuschieben, vielmehr nur das natürliche Prädicat von dem sacramentlichen unterscheidet. Christus erklärte das Brodt für das Sacrament des bald von ihm hinzuopfernden Leibes, und diese sacramentliche Aussage und Mittheilung stellt sich von selbst schon unter die geistige Interpretation und läßt die körperliche Gegenwart als gar nicht mit den Worten verträglich bei Seite liegen. Wird das gegenwärtig gebrochene Sacrament des Brodtes von dem erst später geopferten Leibe unterschieden: so folgt, daß jenes nicht selbst schon dasjenige sein kann, was es sacramentlich ausdrücken soll.

Der Rechtfertigung geben Alle ihre entscheidende Stelle und ziemlich gleichlautende Definition. Indem sie aber, wie wir dies schon kennen, mit dem subjectiven Factor des Glaubens zugleich den Proceß der Wiedergeburt bis zur Herstellung des neuen Lebens verbinden, muß sich ein unbefangener Uebergang zu der Schätzung der guten Werke ergeben. Denn eine sehr ruhige und durch keine Polemik mehr verwirrte Sprache zeichnet in diesem Punkte die Lehrer aus. An guten Werken haftet nach Musculus[2]) kein Verdacht, so lange katholische Superstition und Verdienstlichkeit aus dem Spiele bleiben; sie sollen die Mittel sein, Besitz und Kraft der Gnade täglich

---

wird. Denn was die Lutheraner Verleihung übernatürlicher Gaben an die menschliche Natur nennen, hat starke Verwandtschaft mit jener von Nestorius behaupteten bloßen Einwohnung des Logos im Menschen, welche allein eine solche collatio donorum nothwendig machen kann. Auch die örtliche Himmelfahrt läßt Beza wie alle Nachfolger gegen die Ubiquität sprechen und erklärt sie buchstäblich, ut verbum ascendere significet ex inferiore loco in superiorem transire. Alle diese Gründe sind vorzugsweise gegen das dritte Genus der Communication gerichtet. Vgl. Beza, Tract. theol. I, p. 515. 518. 19. 579.

[1]) Musculus Loci comm. p. 344. 88. 99. Von der testamentarischen Bedeutung des Abendmahls, die alle Merkmale eines gültigen Testaments enthalten soll, handelt Musculus p. 362.

[2]) Musculus l. c. p. 274 sqq.

mehr zu erleben, also die Zeichen, durch welche die Berufung dem Bewußtsein vergewissert wird. Auf der andern Seite ruht auch das göttliche Wohlgefallen auf ihnen trotz aller Unvollkommenheit, und die Pflicht der Dankbarkeit macht sie nothwendig. Wie nach Lutherischer Auffassung der Glaube aus innerer Nothwendigkeit Werke hervorbringt: so bezeugen sie hier dessen wahres Vorhandensein. Der Glaube ist folglich in der Art mit dem sittlichen Bewußtsein verbunden, daß er alles Werkliche nicht nur einfach als Folge ansieht, sondern sich in dem Gelingen des Tugendwerks seiner selbst zugleich versichern und somit den Impuls zu praktischer Thätigkeit beständig angeregt wissen will. Wenn das fromme Subject nach dieser Ansicht Gründe sucht, um die Ausübung der Werke für sich als unerlaßlich und für Gott als wohlgefällig zu erweisen: so findet es sich durch das verliehene Glaubensgut noch nicht einfach befriedigt, sondern muß die Anstrengung des Willens gewähren lassen, der sich gedrungen sieht, durch werkthätige Aneignung des Besitzes froh und gewiß zu werden. Gewiß also begehrt das reformirte Subject einen starken Antrieb zu einer auf das Glaubensbewußtsein zurückwirkenden sittlichen Willensbewegung, und wir haben schon angedeutet, wie selbst die Erwählungslehre diese Aufforderung nähren und erhöhen konnte.

Um die Prädestination bemühen sich alle Genannten mit gleichem Interesse, obwohl mit ungleicher Neigung, durch formelle Milderung die Faßlichkeit und Ueberzeugungskraft des Dogma's zu befördern. Der ziemlich strenge Petrus Martyr nennt sie eine altchristliche Lehre, welche nur der Mangel des häretischen Widerspruchs vor Augustin nicht zum Durchbruch kommen ließ.[1]) Bewiesen wird sie von Martyr und Musculus wesentlich durch die Idee des göttlichen Wirkens, der kein leeres hypothetisches Wissen vorangehen darf, und so vorsichtig die Formel sein mag, welche die Sünde an den höchsten Rathschluß anknüpft: das Verhältniß kann weder ein bloß passives noch ein zufälliges sein. Ebenso nothwendig gehört zum richtigen Verständniß die Absonderung des

[1]) P. Martyris Loci I, p. 199.

Decrets in seinem vorzeitlichen Dasein von dessen Ausführung in der Zeit. Doch sind in der erwählenden oder nichterwählenden Bestimmung des Endziels zugleich die zeitlichen Mittel enthalten, welche wie Glaube und Werke außerhalb dieser Bestimmung keinen Werth haben, noch weniger diese herbeiführen. Die Allgemeinheit der Berufung kann nur den haltbaren Sinn haben, daß auf Seiten der Berufenen kein subjectiv gültiger Unterschied stattfindet, vielmehr alle Hörer die Einladung auf sich zu beziehen haben, bis dann erst der Erfolg den Gegensatz einer vocatio efficax und inefficax zur Erscheinung bringt.[1]) Aretius ist geneigt, nur die Erwählung als eigentliche Prädestination anzusehen,[2]) und Martyr verbietet, das Gegentheil der Erwählung jemals mit gleichem Namen (electio ad interitum) zu belegen, da es durch Entziehung nicht durch Verleihung vollbracht werde.[3]) In Bezug auf die empirische Anwendung der Lehre sagt Aretius, daß sie durchaus im Allgemeinen stehen bleiben müsse. Zwei entgegengesetzte Menschenklassen tragen durch Glauben und Unglauben die muthmaaßlichen Vorzeichen ihres Looses an der Stirne, nur die dritte mittlere der noch gänzlich Unentschiedenen wissen wir nicht unterzubringen und stellen die Entscheidung dem Jenseits anheim.[4]) Sollte aber über jene Entgegengesetzten das Recht der menschlichen Erwartung auf beiden Seiten ein gleiches sein? Dies wird natürlich geleugnet. Empirische Nachweisung der Verdammniß würde dem Menschen weder möglich sein noch frommen, und er muß nach des Musculus Bemerkung bei der abstracten Ueberzeugung stehen bleiben, daß es um des göttlichen Rathschlusses willen Verworfene geben müsse. Desto mehr erlaubt die Lichtseite der Prädestination eine freudig erwartungsvolle Zuversicht, und wie Calvin sich dieser Aussicht überließ, so bemühen sich jetzt seine Nachfolger, durch die certitudo salutis und deren nachweisbare Merk-

---

[1]) Ibid. I, p. 818. 850. Hyperii Method. p. 182 sqq.
[2]) Aretii Problem. sive Loci theol. p. 17.
[3]) Martyr l. c. p. 850.
[4]) Aretii Problem. p. 18.

male das Dogma fruchtbar zu machen.[1]) Sie suchen die Vorstellung eines täuschenden Spiels aus der Verwirklichung des Electionsdecrets zu verbannen.[2]) Wenn die Erwählten doch Gläubige sein oder werden müssen, wie sollten die Gläubigen nicht Erwählte sein? — zumal ja der Glaube gar nicht bestehen kann, ohne mit dem Bewußtsein der Kindschaft auch die Zuversicht der Erwählung einzuflößen.[3]) Ist aber einmal das subjective Zeugniß der Adoption in das Gemüth eingetreten: so kann es durch die Erkenntniß, daß von Ewigkeit her durch unbedingte Auswahl über den Einzelnen verfügt sei, nicht erschüttert sondern nur verstärkt werden.[4]) Jeder Zweifel würde uns nur hindern, diejenigen mit Liebe zu umfassen, die wir wirklich für Christen halten. Wir haben oben angegeben, wie wir uns diese bis zum Gefühl der Unverlierbarkeit gesteigerte Stärke des Electionsbewußtseins so wie die ganze ungleichartige Behandlung beider Seiten der Prädestination aus der christlichen Tendenz und Natur des Dogma's überhaupt erklären. Hiernach giebt es einen Stand des Glaubens und der Wiedergeburt, der den Rückschluß auf Erwählung erlaubt, aber keinen der Sünde, der zu der entgegengesetzten Folgerung durchaus berechtigte. Nur *ein* Fall stellt wenigstens begrifflich das Gleichgewicht wieder her, — die *Blasphemie des Geistes*, die zwar noch nicht Calvin, wohl aber Musculus und Aretius mit unserem Lehrstück in Verbindung bringen. Hier muß mit der Möglichkeit der Verzeihung auch die der Erwählung aufhören, d. h. diese in ihr Gegentheil umschlagen. Denn die Sünde wider den h. Geist ist nicht bloß wissentliche Verleugnung der Wahrheit, sondern totale der Reue und Umkehr unfähig machende Lossagung von Gott;[5]) solche aber kann nur in den Verworfenen und Gefäßen des Zornes vorkommen, welche

---

[1]) Musculus l. c. p. 247.

[2]) Aretii Problem. p. 91.

[3]) Musculus p. 251.

[4]) Petri Martyris tom. I, p. 886 sqq.

[5]) Calvin erklärt die Sünde wider den h. Geist allerdings auch Instit. III, cp. 3. § 21—24, aber im Zusammenhang mit der Buße.

allein das an sich Widersprechende, Erleuchtung ohne Besserung, darstellen und den Bäumen gleichen, die unter der besten Pflege Dornen statt Früchte bringen. Böte die Erfahrung unzweifelhafte Beispiele einer Lästerung des Geistes, worüber jedoch dem Menschen, wie bemerkt wird, kein Urtheil zusteht: so würde mit Bezug auf sie auch von einer certitudo damnationis die Rede sein dürfen.

Am Schluß wollen wir hier noch einige Männer nennen, die sonst seltener in der dogmatischen Literatur Erwähnung finden. Franciscus Junius[1]) eröffnet am Ende dieses Jahrhunderts mit andern Gelehrten die glänzende Periode der Leydener Universität. Berühmt als reformirter Exeget und Apologet, ausgezeichnet durch seine Verdienste um die reformirte Kirche in den Niederlanden, hegte er doch die friedlichsten der Union zugeneigten Gesinnungen, wie er denn versichert, sein Irenicum nicht als Theologe sondern als Christ geschrieben zu haben. Seine wichtigste Lehrschrift ist eine Dogmatik in Thesenform, nicht ohne sinnreiche Wendungen und geschickte Bezeichnungen und von philosophischer Bildung zeugend. Seine Prädestination, obwohl nicht mit verletzender Härte vorgetragen, giebt sich doch entschieden als Folgerung objectiver Gottesanschauung zu erkennen. Auch nähert sich Junius bereits der scholastischen Form und geht weiter in derselben als gleichzeitige Lutheraner. Bei ihm schon findet sich die später gewöhnliche complicirte Theorie der Theologie, als einer urbildlichen und ebenbildlichen, geoffenbarten und natürlichen, visionären, prophetischen und kirchlichen nebst anderen Zwischenstufen, und es wird erklärt, warum die geoffenbarte die ihr an sich einwohnende Vollkommenheit thatsächlich nicht darstelle, weil sie nämlich durch die ihrem Subject anhaftende Naturschwäche jederzeit verunreinigt

[1]) Geboren 1545 zu Bourges, Professor der Theologie zu Heidelberg, dann zu Leyden, † 1602. Er war mit Immanuel Tremellus Herausgeber der Biblia latina (Hannov. 1692) und stand in Verkehr mit Arminius. Vergl. über ihn: Th. Crenius, Variorum auctorum consilia et studiorum methodi, Rotherod. 1692. Tom. I. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. Bd. II, S. 430. Fabric. Hist. Bibl. III, p. 335.

werde.[1]) Die genauere Gradeintheilung der Wiedergeburt und des Heilsprocesses weist ebenfalls auf die nachher üblichen Gliederungen.[2]) — In anderer Weise trat der Franzose Anton Sadeel[3]) (eigentlich Chandieu) zu Genf als Scholastiker d. h. streng geschulter Aristoteliker auf, der mit gleicher Rüstigkeit gegen Künste der Jesuiten F. Turrianus und Gregorius de Valentia wie gegen die Lutherischen Sonderbestimmungen focht. Der ganze Köcher logischer Waffen wird von ihm gegen die Lutherische Ubiquität und die reale Communication der Idiome ausgeleert.[4]) Denn entweder brechen alle Denkgesetze zusammen, oder das Endliche d. h. Begrenzte und Zusammengesetzte darf nicht zugleich für ein Unendliches nach Lutherischer Behauptung erklärt werden. Oder soll es die Prädicate des Unendlichen zwar an sich nicht haben, aber durch Uebertragung von einem Andern empfangen: so hängt diese Annahme an vielfach versuchten Unterscheidungen (*χρῆσις* et *κτῆσις*, *τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔχειν*, naturaliter et personaliter), die aber stets wieder auf denselben Widerspruch zurückführen.[5]) Die Calvinistische Ansicht vom Abendmahl nimmt nach Sadeels syllogistischer Behandlung den einzig orthodoxen Standpunkt ein. Zwingli's Erklärung heißt heterodox, weil sie den Einsetzungsworten kein Genüge thut, die Lutherische aber, abgesehen von den Fehlschlüssen der Römischen Theorie, überbietet den Sinn der Worte Christi bis in's Undenkbare. Soll nun dennoch im Abendmahl ein Genuß des Leibes Christi so wie eine reale Verbindung der Gemeinde mit ihrem Haupte dargeboten sein: so kann sie nur mittelst eines geistigen Essens (manducatio spiritualis et sacramentalis) verwirklicht gedacht werden.[6]) Man

---

[1]) Fr. Junii Opp. theol. Genev. 1607. I, p. 1375. De vera theologia.

[2]) Ejusdem Theses theologicae. Opp. I, p. 1657. 81 sqq.

[3]) Anfänglich Katholik, geb. zu Chabot in der Diöces Macon, studirte zu Paris, begab sich später in die Schweiz und wurde Prediger zu Genf, † 1591.

[4]) Sadeelis Opp. theol. Edit. III. Genev. 1598. p. 141. De veritate humanae naturae Christi.

[5]) Ibid. p. 154 sqq.

[6]) De spirituali manducatione corporis Christi, ibid. p. 216 sqq.

sieht, daß die reformirte Lehre in diesem Punkt einer mittleren Stellung sich bemächtigte, welche ihr in andern Streitfragen nicht zukam. Einige Zeit vor Sadeel war zu Straßburg Hieronymus Zanchi[1]) nicht weniger eifrig für die Calvinische Nachtmahlslehre in die Schranken getreten. Dieser scharfsinnige und ungemein schreibfertige Mann (Sacramentariorum subtilissimus), bekannt durch seinen Streit mit dem Lutheraner Marbach, bewegte sich mit philosophischem Talent auf dem dogmatischen Felde. Zwar in seinem Compendium folgt er dergestalt Calvin, daß das Studium dieses Meisters auf allen Seiten durchblickt.[2]) Wichtig aber ist sein Werk vom Wesen Gottes,[3]) als erstes Beispiel einer ausführlichen Bearbeitung dieses Lehrstücks vom confessionellen Standpunkt aus. Er beginnt in demselben mit der Erklärung der Gottesnamen in ihrem Verhältniß zum Wesen und läßt darauf die ganze wohlgeordnete Reihe der immanenten, transitiven und ethischen Eigenschaften folgen. Erbarmen und Gerechtigkeit ragen hervor als wichtigste und sich gegenseitig bedingende und ablösende Hebel des göttlichen Regiments. Wie aber die Eigenschaften Gott substantiell inhäriren, so ist ihm deren Ausübung nicht minder wesentlich. Zanchi behandelt daher Vorsehung und Vorherbestimmung als reine und gradlinigte Folgerungen seiner Gotteslehre, und schließt das Ganze mit einer zwar wohlbemessenen und durch praktische Zweckbestimmungen (usus doctrinae) gegen Mißbrauch sichergestellten, doch aber sehr consequenten Entwicklung der dop-

---

[1]) Geb. 1516 zu Alzano bei Bergamo. Er wurde zu Lucca mit Petrus Martyr bekannt und von ihm zum Protestantismus hingeleitet, verließ 1550 Italien und wurde 1553 zu Straßburg Professor, wo der Streit mit Marbach stattfand; 1568 ging er an die Universität Heidelberg, wo er 1590 starb. Seine zahlreichen Schriften sind 1613 zu Heidelberg und 1619 zu Genf in 8 Bänden edirt worden. Vgl. bes. Bayle, Dictionaire, Melch. Adami Vitae Theolog. exteror. p. 148 und Jöcher's Gelehrtenlexikon.

[2]) Compendium praecipuorum capitum doctrinae christ., quondam a clar. viro H. Zanchio in privatum usum conscriptum. Ed. D. Zanchi. Neostadii 1598.

[3]) De natura Dei seu de divinis attributis libri V. Neostad. 1590. Conf. Fabric. Hist. Bibl. II, p. 203.

pelten Prädestination.[1]) Ganz dieselbe Deduction werden wir in der Folge bei Vielen wiederkehren sehn. Dem reinen Synthetiker Zanchi möge endlich ein Vierter und anders Gearteter zur Seite stehn. Der gleichzeitige Baseler Professor Jakob Grynäus[2]) darf allerdings nicht genannt werden, wenn von reformirter Systematik die Rede ist, er war nur fromm, biblisch und gelehrt. Seine Theoreme und Probleme[3]) erörtern einzelne zum Theil gesuchte dogmatische Stücke oder Streitfragen in loser Verknüpfung. Daher liegt ihm auch von dem Problem des absoluten Decrets allein die subjective Seite am Herzen, indem er zu beweisen unternimmt, daß die Wiedergeborenen als solche zugleich die volle Bürgschaft in sich tragen, Erwählte zu sein.[4])

So verschiedene Geister begegnen uns am Ende des Jahrhunderts! Der Uebergang zu scholastisch-philosophischer Kunst ist unverkennbar; und daß diese eindringende Schulbildung keine Erweiterung und Erweichung des confessionellen Standpunktes hervorbrachte, sollte bald durch ein wichtiges Ereigniß verhindert werden.

Die bisherigen Specialmittheilungen geben hoffentlich schon ein ziemlich anschauliches Bild des reformirten Wesens im Dogma.

---

[1]) De natura Dei p. 382 sqq. Ueber den usus practicus und finis heißt es p. 509. 10: Unus est certa firmaque de aeterna nostri salute in Christo persuasio. Alter ut omni nostrae dignitatis meritorumque confidentia exuti totam nostri salutem ut gratiae Dei in Christo acceptam feramus, atque ita qui gloriatur, non in se ipso sed in Domino glorietur.

[2]) Geb. 1540 zu Bern, Professor zu Basel, dann zu Heidelberg, † 1617.

[3]) Theologica theoremata et problemata. P. I. II. Basil. 1588. Einige dieser Theoreme sind: De mysticis factis, quorum in divinis scripturis mentio fit, De senario testium salutis nostrae, De pane vitae, De veritatis et pacis *συζυγίᾳ* etc.

[4]) De renatorum aeterna electione. Theorem. p. 251: Homo renatus per fidem intelligere et certo statuere ac in Domino gloriari debet, tam se quam caeteros, quorum regeneratio ex non fallentibus *τεκμηρίοις* colligi potest, ab aeterno a Deo in Christo electos esse ad vitam aeternam, ut sint sancti coram eo et inculpati per caritatem. Denn sind sie wirklich wiedergeboren: so ist ihre Erwählung factisch ausgesprochen, da aus der Gemeinschaft mit Christus Keiner herausfallen soll, sie selbst aber keiner letztlichen Verführung mehr unterliegen werden. Negata electionis fiducia destruitur omnium istorum fides.

Versuchen wir daher nochmals zur Bestätigung unserer Ansicht das Grundzügliche zusammenzustellen.

1. Das reformirte System ist confessionell, d. h. nach seinem allgemeinen Gepräge, schon mit Zwingli, dogmatisch erst mit Calvin gegeben. Bei Beiden erscheint es umfassender angelegt als das Lutherische, weil es weniger unmittelbar und einseitig aus der Geltendmachung gewisser specifischer das Thema des Evangeliums ausdrückender Heilsgedanken hervorgegangen war. Der Gegenstand aller christlichen Erkenntniß, wie das alte Symbol ihn vorträgt, bleibt von vorn herein stehen, und diesem Objectiven in seinem ganzen Umfang und Inhalt stellt sich der Glaube gegenüber. Die Idee des trinitarisch geoffenbarten Gottes, indem sie von allen Trübungen des kirchlichen Aberglaubens befreit und aller unbiblischen Vermischung mit dem Endlichen entzogen wird, erhebt sich zum überall gegenwärtigen Hintergrund und gleichmäßig wirkenden Maaßstab aller dogmatischen Erklärung. Im Lutherthum haben wir ein *christliches Evangelium*, in der reformirten Kirche ein *evangelisches Christenthum* vor uns. Dort *wächst*, wie bei Melanthon deutlich zu ersehen war, der dogmatische Stoff um die grundlegenden Sätze von Gnade, Glaube und Rechtfertigung *herum*, hier werden die letzteren in den allgemeinen Umriß und Rahmen der Gotteserkenntniß *hineingezeichnet*. Wo dies auf reformirter Seite weniger der Fall ist, wie im Heidelberger Katechismus, findet eine Annäherung an das Lutherthum statt.

2. Bei der gleichmäßigen Vertheilung der Gottesidee über den ganzen Lehrgehalt muß der reformirte Glaube von jedem Punkte aus auf diese hinblicken. Hier hat das von uns aufgezeigte Princip seine Stelle. Gott erscheint in der Reihe seiner Hervorbringungen als das wirkende Absolute. Die Lutherische Ansicht schaut ihn vorherrschend aus dem Gesichtspunkt des Evangeliums oder der Menschwerdung Christi, von welcher alle übrige Betrachtung des höchsten Wesens bedingt werden soll, die reformirte aus dem ganzen Complex seiner Erweisungen. Jener ist ein Gott der *That*, dieser des *Willens* und der *Wirkung*; jener

ist persönlicher und so zu sagen menschlicher als Gott, dieser entmenschlichter und transcendenter als Gottheit gedacht, weshalb denn auch die biblischen Anthropologismen von Lutherischen Lehrern weniger als von reformirten empfunden worden sind. In ähnlicher Weise läßt sich sagen, daß die h. Schrift von den Letzteren mehr als Vorschrift und Anleitung, von jenen dagegen als Zeugniß der Offenbarung angesehen werde.

3. Hiernach läßt sich vermuthen, an welcher Stelle die eine wie die andere Lehrweise, ihrer Neigung folgend, in irgend eine hervorragende Spitze auslaufen wird. Der Drang nach einem Augustinisch begründeten Determinismus war anfänglich in beiden Richtungen vorhanden: allein nur die reformirte konnte ihn festhalten und durch die unbedingte Erwählungstheorie befriedigen. Denn sie verhielt sich objectiver zum Glauben und wurde durch die Gestaltung ihres Systems entschiedener auf das Absolute der Gottheit hingewiesen und somit zur Annahme eines erhabenen Willens bewogen, welcher den Grund und Zweck seiner selbst lediglich in sich hat und durch alle Gegensätze des endlichen Geschehens in unverrücklicher Einheit mit sich selber fortschreitet. Der Satz, daß Alles in letzter Instanz um Gottes willen geschaffen und geordnet sei, kann sich die Lutherische Denkart nicht aneignen; aus subjectiver Nothwendigkeit und im Angesicht der Erscheinung Christi behauptet sie dergestalt den religiösen Selbstzweck der Menschheit, daß wo dieser vereitelt erscheint, der Widerstand der menschlichen Freiheit und Sünde allein angeklagt werden muß.

4. Auf der andern Seite hat die reformirte Lehre keine Veranlassung in der Christologie und Erklärung des Abendmahls über das Maaß des Nothwendigen hinauszugehen. In Lutherischer Steigerung reicht die That der Menschwerdung fast bis zu mystischer Verschmelzung des Logos mit der menschlichen Natur herab. Vor diesem Aeußersten warnt die Sorge um Absolutheit und Entschränkung des höchsten Wesens; es darf weder hier noch in der Deutung des Sacraments noch endlich da zum Vorschein kommen, wo die Naturen der erlösten Gläubigen in ihrer innigsten Verbundenheit mit Gott beschrieben werden. In diesem Punkt

erreicht das Lutherische Dogma eine reale Immanenz des Göttlichen im Menschlichen, während übrigens diese beiden Factoren unabhängiger zu einander stehn; das reformirte scheut den höchsten Grad dieser Einigung, läßt dafür jedoch den creatürlichen Proceß niemals aus dem durch absolute Bestimmung und Verordnung unterhaltenen Verband mit dem Göttlichen heraustreten.[1])

5. Dies wäre der dogmatische Charakter rein für sich genommen. Mit demselben verbindet sich jedoch eine subjective Stimmung, die allerdings durch kein theologisches Princip des Systems vollständig erklärt wird, und die wir daher als Thatsache des kirchlichen Bewußtseins anzuerkennen haben. Die Reformirten verhalten sich nicht contemplativ zu ihrem Dogma, so daß sie in pantheistische Selbstvergessenheit und müßige Beschauung des ewigen Decrets hätten versinken können, sondern sittlich und praktisch. Jener Gefahr hatte Calvins gewaltige Kirchenherrschaft von Anfang an gesteuert. Die ethische Seite des Lehrbegriffs verräth einen starken Willenstrieb; mit Vorliebe verweilt die Doctrin bei der Auslegung des Gesetzes, legt die Forderungen des rechten tugendhaften Gottesdienstes ausführlich dar und erhebt die guten Werke zu Erhaltungs- und Erkenntnißmitteln des Glaubens. Das christliche Leben der Wiedergeborenen, statt in einer mystischen Einigung mit Gott zu endigen, verklärt sich sittlich zu einem Continuum des Gehorsams und der dankbaren Vergegenwärtigung Gottes. Alle Anstrengung wird darauf gerichtet, daß der Wille durchaus auf seinem Wege bleibe, und das göttliche Gesetz als das

[1]) Richtig sagt daher Schenkel, Princip des Protest. S. 65: „Während der Lutherische Protestantismus das göttliche Wesen dergestalt auf das menschliche einwirken läßt, daß es dem menschlichen immanent wird, läßt der reformirte dasselbe dergestalt auf das menschliche einwirken, daß es vom menschlichen geschieden oder im Verhältniß zu demselben transcendent bleibt, dasselbe jedoch unbedingt determinirt. Dort also reale Immanenz des göttlichen im menschlichen Wesen; hier determinirende Transcendenz des göttlichen im Verhältniß zum menschlichen Wesen. Dort reale präsente, hier virtuelle transcendente Wirkung. Dort mystischer Supranaturalismus, hier idealistischer Determinismus. Dort der Hang, das Menschliche im Göttlichen mystisch zerfließen; hier der Hang, das Göttliche im Menschlichen dualistisch sich sondern zu lassen."

allein Verpflichtende vor jeder störenden Verwechselung mit dem verborgenen Decret bewahrt werde. Vermöge dieser Spannkraft ist es der reformirten Sittlichkeit und Frömmigkeit im Ganzen gelungen, sich nicht allein mit der absoluten Erwählungslehre zu versöhnen, sondern auch ihr praktisches Bedürfniß aus ihr zu stillen, so daß das scheinbar Abschreckende einen Trost des Gemüths und einen Sporn der sittlichen Thatkraft darbot.

6. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß das Dogma nicht immer in die Predigt einging, und der Volksverstand mit dessen bedenklichen Zumuthungen häufig verschont blieb. Ueberhaupt erfordern die hervorstechenden reformirten Lehreigenheiten eine wissenschaftlich verfeinerte Darstellung; der populäre Ausdruck verwischt oder vergröbert sie. Die Lutherische Glaubenslehre ist gemeinverständlicher und insofern kirchlicher. Von der reformirten behaupten wir nicht zu Viel, wenn wir sagen, daß sie sich mehr als Schule fortgepflanzt habe und erst durch die Opposition gegen das exclusive Lutherthum enger und kirchlicher in sich selber zusammengeschlossen worden sei. Ihre eigentlich kirchliche Basis erwuchs der reformirten Kirche überwiegend aus der Eigenthümlichkeit des Gottesdienstes und den Grundsätzen der Verfassung.[1])

[1]) Vgl. Schenkel, Princip des Protest. S. 65.

Zweites Buch.

Der Dogmatismus.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Charakteristik der Theologie im siebzehnten Jahrhundert.

I. Politisch-kirchlicher Zustand.

Das siebzehnte Jahrhundert ist das Mittelalter der neueren Zeit; es enthält eine harte Leidens- und Drangperiode, in welcher die Früchte und Ergebnisse des Reformationszeitalters verarbeitet und sichergestellt, zugleich aber auch die Lebensbedingungen einer anders gearteten Zukunft unter schrecklichen Geburtswehen in's Dasein gesetzt werden, Beides mit Mitteln der blutigen Gewalt oder bittern Feindschaft, — eine Zeit des allgemeinen sittlichen Verfalls für sich betrachtet, des Fortschritts nur, wenn man an die Heil- und Bildungskräfte denkt, die mitten im Elend genährt werden. Luther hatte einst in schweren Stunden gräßliche Verwünschungen über das arge Geschlecht seiner Zeit ausgestoßen; jetzt sollten sie in Erfüllung gehen; und die Teufel, die er gerufen, kamen massenweise als ein Heer böser Dämonen in allen Gestalten von Mord, Krieg, Pest, Lug und Trug und Zauberei. Wer aber vor den Greueln schaudert, wird doch nicht den höheren Gang der Geschichte zu bewundern vergessen, welcher immer noch mehr Wahrheit und Gehalt gerettet hat, als jene diabolischen Mächte auszurotten stark genug waren. Die Christenheit hat oft erlebt, daß das Heilige dicht neben das Gemeine und Verworfene tritt, oder das Eine im Namen des Andern geübt wird. In die-

sem Jahrhundert folgte nicht allein auf den Tumult des dreißigjährigen Krieges die beschauliche Zurückgezogenheit vieler Kreise und der stille Selbstgenuß der Frömmigkeit, sondern die heterogensten Geschäfte des Kriegs und Friedens, der Leidenschaft und Berechnung, der Roheit und Verfeinerung bewegen sich in buntem Gemisch durch einander. Die Sorge für feinere Sitte, gesellige Cultur, gewählte Kleidung und Mode beginnt, während daneben das Thier im Menschen jede Hülle abwirft, während das Leben des Menschen für nichts geachtet wird, für nichts geachtet die menschliche Gestalt in Martern zu zerbrechen. Dasselbe Jahrhundert geht von dem traurigen Dunkel der Hexenprocesse zu der Offenbarung der Kepplerschen Weltgesetze über und enthält die großartigen Anfänge der deutschen Philosophie. In Büchern wird erstrebt und erlernt, was das weltliche Leben verleugnet, künstliche Ordnung, logische Strenge und System, und die deutsche Literatur muß zufrieden sein, nach schlimmeren Abwegen bei einer gewissen trocknen Deutlichkeit und Planmäßigkeit angelangt zu sein. Zwischen den hochfliegenden Systemen der Mystik und der Spinozistischen Speculation und dem schulmäßigen Vortrage der Gelehrten giebt es keine Gemeinschaft als etwa die der stilistischen Schwerfälligkeit oder der Sprachmengerei. Wenige geistige Erscheinungen, wie in der Literatur die Satire, die weltliche und religiöse Lyrik und zum Theil die Unionsbestrebungen, erheben sich zu allgemeiner Wichtigkeit und Wirkung; die meisten stellen nur eine schroff begrenzte Richtung des gespaltenen und zerrissenen Zeitbewußtseins dar. Dies Alles würde unerklärlich sein, stände das siebzehnte Jahrhundert noch unter der Alleinherrschaft der Religion wie das sechszehnte, wo Alles von der Macht des Glaubens und dem Verhältniß zu diesem bestimmt und gestaltet wird. Allein dies ist nicht der Fall, vielmehr wie im sechszehnten Jahrhundert die religiöse Gewalt sich überall und bis auf die gröbsten revolutionären Mißbildungen und Ausgeburten verfolgen läßt: so erstreckt sich im folgenden umgekehrt der beigemischte weltliche Einfluß fast auf alle im Namen der Religion unternommenen Handlungen, und es ist den Historikern schwer geworden, in einzelnen hervorragenden

Gestalten ein lauteres von keiner Selbstsucht verunreinigtes Wollen anzuerkennen.

Das protestantische Leben in Kirche und Wissenschaft tritt in dieser Periode gegen das des Katholicismus zuweilen an geistigem Reichthum und Mannigfaltigkeit zurück. Daß es so sei, hat das neuere protestantische Studium dadurch eingestanden, daß es sich mehr mit Jansenismus und Jesuitismus als mit den Erscheinungen der eigenen Kirchen beschäftigt hat. Wir sind aber nicht berechtigt, eine Anklage darauf zu gründen. Der Protestantismus hatte damals erst eine kurze krampfhaft bewegte Geschichte hinter sich. Der katholischen Kirche kam nicht allein die größere Ausdehnung, die längere politische Ruhe und der Reichthum der kirchlichen Vergangenheit zu Statten, sondern sie hatte zugleich den Vortheil der Restauration und des theilweisen Wiedergewinns, welcher die Kräfte mächtig anregt und verbindet, ja es mußte ihr gelingen, von der Gegenpartei zu lernen, hier und da einen Theil des ausgeschiedenen Geistes wieder in sich zurückzuziehen oder zu eigenem Vortheil zu verwenden. Nicht das gereicht unserer kirchlichen Vorzeit zum Vorwurf, daß sie damals von den ungeheuern Arbeiten der Benedictiner und Mauriner überflügelt wird, noch daß sie anziehende Persönlichkeiten nicht in gleicher Anzahl wie das gleichzeitige katholische Frankreich aufzuweisen hat, — sondern sie wird weit stärker durch ihr inneres sittliches Verhalten und die Stellung der Confessionen zu einander beschämt.

Kirche und Religion sind niemals nationale Güter gewesen; die Zerreißung der Nationen war das unvermeidliche Geschick der Reformation. Aber diese Zerreißung schlug für Deutschland um so verderblicher aus, da sie den kirchlichen Eifer an die Stelle des mangelnden oder schwach vertretenen nationalen Gemeinsinns setzte. Eine strenge Scheidung beider Pflichten, wie sie im vorigen Jahrhundert versucht worden, hätte zu einem ehrlichen Kampfe geführt. Als aber doch wieder das politische Motiv in allen Schritten den Ausschlag gab, war es das egoistische der Fürsten und Länder. Die Confessionen ahmten die Selbstsucht nach oder gingen voran, so wie denn auch die Verwilderung des dreißigjährigen Krieges

die Kirchenparteien sittlich einander gleichstellte. Was die Fürsten sündigten durch Vernachläßigung der vaterländischen Interessen, selbst der von dem religiösen Gewissen unberührten, das sündigten die Vertreter der Bekenntnisse, indem sie oft lieber das Papstthum als sich selbst gegenseitig schonten, und die Lutherischen Theologen, wenn sie den Calvinismus schwärzer als den Romanismus malten. Man muß zugeben, daß das rein kirchliche Princip, ungeachtet aller Roheit und Unmenschlichkeit der Anwendung, im Kaiser Ferdinand weniger politisch gemischt auftrat als in manchen protestantischen Fürsten. Das Jubelfest von 1630 fand den Churfürsten von Sachsen schwach genug, jede Verletzung Oesterreichs zu meiden; der Hofprediger Hoe schalt die Reformirten, nachdem vor Kurzem die Unionsverhandlung zu Leipzig gescheitert war, wie Türken und Arianer, beugte sich aber vor dem Kaiser, ohne seiner Restitutionsgesetze zu gedenken. Derselbe Churfürst verließ fünf Jahre später die protestantische Sache. Das Schwanken zwischen schwedischer und kaiserlicher Auctorität, die Einmischung Frankreichs machten alle sittlich-politische Consequenz unmöglich. Eine Frucht hatte allerdings das verwickelte und zweideutige Treiben, daß nicht allein der westphälische Friede den Protest des Papstes ignoriren durfte, sondern auch der Protestantismus bis zur Unzerstörbarkeit mit dem bürgerlichen und Staatsleben Europa's verwuchs.

Das Schicksal der beiden Confessionen war verschieden und ihrer Natur gemäß. Das Lutherthum hatte am Ende des vorigen Jahrhunderts in seinem Innern eine zweite Erhebung des Calvinismus unterdrückt. Von jetzt an erhält es sich unerschüttert auf seinem Standpunkte und weiß sogar der tiefgreifenden synkretistischen Spaltung Herr zu werden. Es prägt seinen Lehrern einen gleichartigen Charakter auf, in welchem sich die Tugenden der Glaubenstreue und Festigkeit mit allen Nachtheilen der Rechthaberei, Starrheit und Streitsucht in einem Grade wie kaum je in der Kirchengeschichte verbinden. Wenn es ein Lob ist, die einmal sanctionirte Auctorität unbeugsam im vollen Umfange zu erhalten: so gebührt dieses dem Lutherthum, jedoch mit dem Zusatz, daß die Kirche

dabei in eine auf Statuten gegründete Glaubenscorporation über-ging. Und doch erlitt gerade diese Confession jetzt empfindliche Verluste, und die Kluft, die sich zwischen den Hauptkirchen befestigt hatte, wurde von Einzelnen mit Leichtigkeit überschritten; jeder Uebertritt läßt sich namhaft belegen, der zum Lutherthum am We-nigsten. Während Gelehrte wie Nihus, Lucas Holstein und Peter Lambeck, und Fürsten wie Johann Friedrich von Braunschweig und Ernst von Hessen-Rheinfels zum Katholicismus zurücktraten, machten auch die Reformirten beträchtliche Fortschritte in Deutsch-land. Der Verband der Concordienformel wurde von Einigen entweder gelockert oder preisgegeben. Nach einander schlossen sich Herzog Johann Casimir, Pfalzgraf Johann von Zweibrücken, Markgraf Ernst Friedrich von Baden dem Calvinismus an, und das unglückliche Schicksal Friedrichs V. von der Pfalz wurde hin-reichend durch den hochwichtigen Zutritt Johann Sigismunds von Brandenburg und seiner Nachfolger vergütigt (1614), der noch die Wichtigkeit hatte, daß er ein reformirtes Bekenntniß ohne Cal-vinistische Spitze herbeiführte. Diese Uebertritte steigerten zwar den Haß, zogen auch Verfolgungen der Lutheraner und Anfein-dungen gegen Gebräuche wie Exorcismus und Nothtaufe nach sich, dienten aber zugleich zu gerechter Zügelung des Lutherischen Par-teieifers. Mit welcher Mäßigung der Churfürst Friedrich Wilhelm die wilde Kanzelpolemik in Schranken hielt, wie besonnen er bei der Aufhebung der Concordienformel und Milderung des Exor-cismus zu Werke ging, obgleich unter den eingeholten Gutachten nur das Nürnbergische seinem Verfahren beipflichtete, — ist aner-kannt. Die Theilnahme für Paul Gerhardt, den frommen Ver-folgten, darf uns nicht hindern, die allgemeine Heilsamkeit einer Beschränkung einzuräumen, welche die äußere Verträglichkeit an die Stelle der unausführbaren Union setzte. Solche Beispiele führen auf die Beurtheilung der fürstlichen Hoheits- und Refor-mationsrechte, wie sie der westphälische Friede anordnete, bis sie bald in schwierigen Theorieen ausgeführt und begründet wurden. Unser gegenwärtiger Zweck fordert jedoch nur ein Urtheil der Nützlichkeit, und dieses wird, wie damals die Umstände lagen, im

Allgemeinen zu Gunsten der landesherrlichen Oberaufsicht ausfallen, auch wenn man die sehr augenfälligen Schattenseiten und übeln Folgen in Anschlag bringt.

Werfen wir einen Blick auf die Literatur: so kann sich der grelle Abstand gegen das vorige Zeitalter keinen Augenblick verbergen. Das sechszehnte Jahrhundert ist reich an Volksschriften, Briefen, Flugblättern und hält die gemeinverständliche Schriftstellerei in Verbindung und Wechselwirkung mit der gelehrten; das unsrige liefert massenweise Dissertationen, Compendien, und polemische Uebersichten und füllt Fundgruben der Erudition. Hier und da eine Schrift in dem beliebten deutsch-lateinischen Mischdialekt, übrigens herrscht die lateinische Sprache in scholastischer Ausbildung und Verbildung. Der deutsche Vortrag der Predigten leidet an unendlicher Breite, der lateinische der Lehrbücher erreicht einen hohen Grad von logischer Präcision und Genauigkeit, wie es seine Aufgabe fordert. Erst der Pietismus kehrt nachhaltig zur deutschen Zunge zurück. Stapelplätze der Literatur sind die Universitäten, auf ihnen und für sie wird gelernt und geschrieben und die Fürsten werden durch meist schmeichlerische Dedicationen eingeladen, einen stehenden Theil des Publikums zu bilden, wozu auch Viele durch nicht geringe Kenntniß und ernste Theilnahme befähigt waren. Inhalt und Form des Geschriebenen waren übrigens zu nichts weniger geeignet, als die academische Jugend geistig oder religiös zu beleben oder auch nur aus der Sittenroheit emporzuziehen, welche auf den Universitäten die Vorschule des künftigen Berufs bildete. Ungeachtet dieses kastenmäßigen und unfruchtbaren Betriebes der Literatur ist doch die hohe Stellung der Theologie mit Nichts zu vergleichen; als Verwalterin geoffenbarter Wissens- und Denkbestimmungen herrschte sie wirklich unbeschränkt; die eigne geistige Dürre vermochte ihre Auctorität nicht zu schwächen: aber eben weil sie nur den doctrinalen Glauben beherrschen wollte, konnte ihr Einfluß auf den sittlichen nicht groß sein. Das öffentliche Treiben der Welt spottet nicht selten des christlichen Gewissens, und statt der guten Werke, welche von selbst aus dem Glauben entspringen sollen, bietet es ein Heer von

Schlechtigkeiten, hört aber doch nicht auf, den schwierigen Debatten und künstlichen Unterscheidungen der Theologie den größten Werth beizulegen. Wer den Protestantismus nicht besser kennt und aus seinem im Großen überschauten Wesen die eigenthümliche Bestimmung des Zeitalters begreift, kann wohl an ihm irre werden, ja an der Religion selbst, wenn sie dergestalt mit sich spielen läßt. Wie damals bei jeder öffentlichen Gelegenheit die theologischen Facultäten befragt werden: so sind alle bedeutenden Schriftsteller der Zeit wie Conring, Salmasius, Joachim Jungius, Leibnitz mehr oder minder auch in die theologischen Angelegenheiten verflochten, und wir begegnen nicht selten demselben Verfasser auf den Gebieten der Logik, Metaphysik, Naturwissenschaft und in theologischer Specialuntersuchung.

Um nun einen Uebergang zum Folgenden zu machen, wird nöthig sein, daß wir uns den Gang der inneren geschichtlichen Entwicklung vergegenwärtigen, innerhalb dessen der zunächst von uns zu bearbeitende Stoff sich abgrenzen läßt. Das siebzehnte Jahrhundert bietet der Kirchengeschichte keinen Höhepunkt, von welchem sein Verlauf beherrscht wird, erlaubt aber für unsern Zweck eine Unterscheidung dreier Stadien. Die ersten Jahrzehnte nähren zwar die confessionelle Spannung der Lutheraner und Reformirten, doch ohne sie in's Maaßlose zu steigern, da ein heilsames Gegengewicht der Friedensliebe immer noch mitwirkt.[1]) Die Concordienformel wird von Hospinian und Hutter bestritten und vertheidigt. Einigungsversuche wie das Leipziger Gespräch endigen erfolglos, und das Unternehmen Friedrichs von der Pfalz scheitert. Unter sich werden die Lutheraner durch geringere Specialstreitigkeiten wie die Rathmannsche, die Huberische über Berufung und Erwählung, und die der Gießener und Tübinger über κρύψις und κένωσις, welche mit der Idiomenfrage zusammenhängt, beschäftigt. In weiter Entfernung vom Dogma thut

[1]) Vergl. Tholuck, Jakob Böhme und die von ihm bestandene Glaubensprüfung. Deutsche Zeitschr. 1852. Nr. 52. Desselben Geist der Luther. Theol. Wittenbergs S. 3 ff.

sich in Weigls und Böhme's Schriften eine theils speculative theils schwärmerische Mystik auf. Die nächsten Jahrzehnte nimmt innerhalb Deutschlands der Verlauf der synkretistischen Bewegung in Anspruch, von welcher Alles mehr oder minder berührt wird. Die reformirte Kirche war schon früher von der Dortrechter Synode und dem Ausscheiden der Arminianischen Partei bewegt worden; später sollte sie neue Anregung empfangen aus den selbständigen Bestrebungen der Theologen von Saumur. Die reformirte Formula consensus von 1675, welche diese Conflicte ausgleichen will, entspricht ungefähr dem Consensus repetitus fidei Lutheranae von 1664. Aber die synkretistische Partei unterliegt, ihr Unternehmen bewirkt das Gegentheil seines Zwecks, daher im dritten Stadium die größte Ueberspannung des dogmatischen Lehrtriebes und des exclusiven Confessionalismus eintritt. Doch bald ist eine neue Reaction im Anzuge. Der Pietismus, obwohl mehr religiösen als confessionell-gelehrten oder wissenschaftlichen Ursprungs, hat doch ein Verhältniß zum Dogma, das sich dieser Störung nicht sofort entledigen kann. Die Lutherische Theologie befindet sich am Ende des Jahrhunderts in anderer Lage wie zu Anfang. Statt bloß Mystik und gelehrtes Dogma, diese in solcher Gestalt ganz unvermittelbaren Größen, einander gegenüber zu sehn, trägt sie einen dritten zwischen beiden liegenden und weniger spröden Factor in sich, und dieser deutet auf eine Wendung des religiösen Lebens, welcher sich auch Gestalt und Geist der Glaubenslehre nicht auf die Länge entziehen wird. Wir nehmen hinzu, daß auf der andern Seite die Philosophie des Cartesius gleichzeitig mit der reformirten Dogmatik in Berührung trat, und daß Leibnitz, der auch den Gedanken der Union wieder aufnahm, das großartige Bild einer christlichen Wissenschaft aufstellte, neben welchem die alte Aristotelische Methodik und Metaphysik weichen mußte. Das Dogma fand sich von zwei Seiten wenn nicht angegriffen, doch dem doppelten Einflusse der Wissenschaft und des frommen Lebens ausgesetzt. — Diese drei Stadien, das erste der Spannung, das zweite der Erweichung und Milderung, das dritte der Ueberspannung, welche jedoch durch neue Gegenwirkungen entkräftet zu

werden beginnt, bezeichnen den Gang der geschichtlichen Bewegung. Die dogmatische Literatur muß an diesen Wendungen des kirchlichen und theologischen Geistes Theil nehmen. Doch bleibt sie im Ganzen unerschüttert und verfolgt mit Stetigkeit den Weg ihrer scholastischen Ausbildung und Ueberbildung. Indem wir also diese zur Hauptsache machen, müssen wir Sorge tragen, daß die besondere Untersuchung des Synkretismus und Pietismus nur vorbereitet nicht vorweggenommen wird. Der Name des Dogmatismus, welchen wir diesem Buche vorangestellt, will hier nicht als geringschätziger Titel verstanden sein, sondern er soll vielmehr die Eigenthümlichkeit der in der folgenden Epoche herrschenden Lehr- und Denkart ausdrücken, welche das Dogma selber in seiner ganzen materiellen Strenge und formellen Correctheit nicht nur über Alles schätzt, sondern geneigt ist als eigentlichen Zweck aller christlichen Glaubensmittheilung anzusehen und zu behandeln.

II. Uebersicht der wissenschaftlichen Leistungen.

Es scheint zweckmäßig, zunächst mit einer kurzen Beantwortung der Frage zu beginnen, was der gelehrte Protestantismus in exegetischer und historischer Forschung damals geleistet habe, damit wir ihn nicht nur gegen Ungerechtigkeit schützen, sondern auch auf Umwegen in seinen Geist gründlich eingeführt werden. Unfleiß wird Niemand dem Zeitalter vorwerfen, weit eher Uebermüdung mit Arbeiten, deren Masse zu ihrem Ertrage nicht im Verhältniß stehen.

Man hat öfters behauptet, die protestantische Schrifterklärung sei von Flacius an bis zum Pietismus wenig oder gar nicht von der Stelle gerückt, — mit Recht, wenn von Geist und Wahrheit des Schriftverständnisses die Rede ist, denn diese gehen zurück, mit Unrecht, wenn an den ganzen Umfang des Bibelstudiums gedacht wird. Die Reformation war kein exegetisches Erzeugniß, erhob aber ihre Urheber zu eindringenden Erklärern und zu offenbarenden Interpreten, denen die großen Gestalten, die tiefgehenden Einschnitte und Zusammenhänge des Schriftorganismus lebendig vor Augen lagen. Es giebt eine Art der Dolmetschung, die den

Commentar beschämt und ihm voraneilt; also hatte Luther die Bibel übersetzt. Aber auch seine trefflichen Vorreden, seine kritischen Divinationen, seine sorglose Behandlung und Beurtheilung der Schwierigkeiten der Harmonistik und selbst vieles Vorzügliche und Geistvolle in den Commentaren zur Genesis und zum Galaterbrief, — waren Vorgriffe, denen er selbst nicht immer nachgekommen ist, hinter welchen daher die Nachfolger noch weiter zurückbleiben mußten. Wer hätte es auch Melanthon an Besonnenheit und veredelter Popularität, Calvin an eindringendem Scharfsinn, Beza an Feinheit und Gelehrsamkeit als Exeget so leicht zuvorthun sollen!

Nach solchem Vorgange und bei der wachsenden dogmatischen Befangenheit war es natürlich, daß die Verdienste der Folgezeit nicht die eigentliche Substanz, sondern mehr die gelehrte Zurüstung des exegetischen Studiums betrafen. Die Erforschung der semitischen Dialekte war in glücklichem Gedeihen, und die Polyglotten gaben der biblischen Sprachkunde die größte Ausdehnung. Der Koran kam durch des Katholiken Marracci Ausgabe 1698 mit Widerlegungen in Umlauf. Durch Waltons, Fells und später Mills unermüdliche Anstrengungen wurde der größere Theil des Variantenvorraths zum N. T. gesammelt, auf welchen Wetstein nachher sein hochverdienstliches Werk baute. Die Elzevirischen Ausgaben brachten seit 1624, obgleich auf ziemlich apokryphischem Wege, den griechischen Vulgärtext zur Anerkennung, — ein damals unvermeidliches Auskunftsmittel, denn die Meisten bedurften einer solchen griechischen Vulgata, und der Streit um Varianten hätte sie nur verwirrt. Auch die ersten Untersuchungen über die Septuaginta gehören hierher, und was für die Erforschung der talmudischen und rabbinischen Quellen von Lightfoot, Meuschen, Buxtorf u. A., für die biblische Naturgeschichte von Bochart geleistet wurde, ist bis auf den heutigen Tag mehr vervollständigt als übertroffen worden. Wie die französisch-katholische Kirche der patristischen Literatur das Dasein gab: so hat der Protestantismus gleichzeitig mit ruhmwürdigem Fleiße die Grundpfeiler der biblischen Gelehrsamkeit aufgerichtet und auf diese Weise das Wort Luthers wahrgemacht,

daß die Theologie nichts Anderes sei als die Wissenschaft, die sich um die Worte des heiligen Geistes abmüht.

Kritik und Auslegung beginnen mit dem Buchstaben, ihm galt die vorzüglichste Sorge; zur Sicherstellung des Buchstabens ward der unermeßliche Vorrath der Varianten aufgehäuft. Wir erinnern an den Streit über die Ursprünglichkeit der hebräischen Vocalzeichen. Flacius[1]) und nachher die beiden Buxtorf wollten die Vocale nicht fallen lassen, weil sie ein Theil des Textes seien. Allein ihre Behauptung scheiterte (1620—50) an den überzeugenden Gründen der Gegner, Erpenius und Capellus, und war bald für immer abgethan. Ein Gegenstück zu diesem Handel bildet der interessantere Kampf der Puristen und Hebraisten (um 1640). Die Puristen wie Pfochen und Große folgten einer mißverstandenen Ehrfurcht, indem sie einen Makel der Schrift einzuräumen fürchteten, wenn diese nicht auch dem Maaßstabe hellenischer Sprachreinheit genügen sollte, wiewohl dieser menschlich-ästhetische Vorzug schon vor Alters preisgegeben war. Die Hebraisten Vorst, Gataker und Leusden mußten im Ganzen Recht behalten, da eigentlich schon Beza und Stephanus das Vorhandensein eines unklassischen Sprachelements erkannt hatten: aber erst allmählich und mit schonenden Concessionen setzte sich die richtige Ansicht durch. Die Lutheraner wie Musäus hatten einen mäßigen Standpunkt eingenommen: doch suchte die Lutherische Dogmatik noch lange der Sache eine confessionelle Wendung zu geben, indem sie mit Preisgebung der Hebraismen den Vorwurf der Barbarismen und Solöcismen als der Zeichen eines rohen und idiotischen Stils gegen Erasmus, Beza und Salmasius scharf zurückwies.[2]) Die Untersuchung selbst ging in die von Glassius gegründete „heilige Philologie" über.

Ein drittes Resultat ist die Herstellung eines im Ganzen einfachen Schriftsinnes, — gleichsam die dankbare Anerkennung der

---

[1]) Vgl. dessen Clavis, P. II, p. 629, wo sich Flacius sogar auf Christi Worte beruft, es solle kein Jota vom Gesetz verloren gehn.

[2]) Quenstedt, Systema Theologiae p. 82. Vgl. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, Th. III, S. 344 ff.

Kraft, welche die Reformatoren vor aller Allegorie aus dem Worte geschöpft hatten. Die Letzteren hatten den Wahn einer mehrfachen neben einander laufenden exegetischen Operation, als unhaltbar und dem Ansehen der Bibel gefährlich, hinreichend widerlegt. Erlaubt und nützlich, sagt Melanthon,[1]) sei die Allegorie nur bei Erklärung mancher Ereignisse und Cäremonieen, aber auch hier nur accessorisch, um gewisse typische Beziehungen deutlich zu machen, gänzlich verboten in der dogmatischen Beweisführung. Dieselbe Ansicht geht durch alle folgenden Lehrbücher und läßt den Hülfsgebrauch der Allegorie für das Ganze der Interpretation ziemlich ungefährlich erscheinen.[2])

Zur Bildung einer biblischen Hermeneutik brach Flacius im zweiten Bande seiner Clavis, denn der erste ist bloßes Lexicon, mit Glück die Bahn. Seine Regeln verrathen hermeneutischen Takt und Scharfsinn; er hat der lebendigeren Anschauung, welche die Reformation in die Bibel trug, theoretischen Ausdruck gegeben und sich erhoben über die atomistische Behandlung eines unterschiedslos inspirirten Textes. Nicht allein die größeren Schriftmassen und deren Verwandtschaft und Wechselbeziehung faßt er in's Auge, auch die einzelnen Schriftsteller werden ihm schon in ihrer Eigenthümlichkeit deutlich. Um die Pauliniſchen Briefe zu verstehen, sollen Veranlassung und Leserkreis, Hauptzweck und Nebenbeziehungen aufgesucht, die doctrinalen und praktischen Stücke angemerkt, die schriftstellerischen Gewohnheiten des Verfassers und dessen Vortragsweise untersucht werden. Wenn gehaltvolle Kürze und erhabener Nachdruck allgemeine Eigenschaften der biblischen

---

[1]) Mel. Elem. Rhetor. Corpus Reform. vol. XIII, p. 466.

[2]) Flacius, Clavis p. II, p. 66. Ceterum nos meminerimus, unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta Grammaticae, Dialecticae et Rhetoricae. Nam oratio, quae non habet unam ac simplicem sententiam, nihil certi docet. P. 22. Contentus sit lector, ut simplicem ac genuinum sacrarum literarum sensum et praesertim ejus loci, quem jam legit, assequatur nec quaerat aliquas umbras aut sectetur somnia allegoriarum aut anagogiarum etc. Glassius bringt indessen sehr bestimmt darauf, daß auch der mystische Sinn darum nicht aufgegeben werde; nur soll der buchstäbliche ein durchgängiger sein und die vorzüglichste Beweiskraft haben.

Sprache sind: so sollen sie sich doch bei Propheten, Evangelisten und Briefstellern verschieden modificiren. Dies und manches Andere, abgesehen von den weitläuftigen Zergliederungen der rhetorischen Figuren, den sprachlichen Regeln und Namenerklärungen, waren fruchtbare Ansätze zu einer historischen Interpretation, und wäre man fortgegangen auf diesem Wege: so würde der bald eintretende exegetische Mechanismus und Atomismus nicht zur Herrschaft gekommen sein. Auch wußte Flacius den Unterschied der volksthümlichen und exemplificirenden und der streng an die Sache gebundenen gelehrten Auslegung recht gut anzugeben.

Aber es war ein großer Uebelstand, daß an die Stelle der ungebundenen Abhandlungen des Flacius, die in Specialuntersuchungen hätten fortgesetzt werden sollen, sehr bald die beliebte Lehrbuchsform mit ihren leidigen Sectionen, Divisionen und Thesen trat. Diese doctrinäre Lehrart war für den vorliegenden Stoff am Wenigsten tauglich; denn sie duldete keine offenen Fragen und regte den naiven dem Einzelnen dienenden Forschungsgeist nicht genug an, sondern drängte überall zu einer abschließenden Entscheidung. Selbst der hochverdiente Glassius verengte sich und seiner Philologia sacra (zuerst Jena 1623) gerade dadurch den Raum, so hoch es auch immer noch anzuschlagen ist, daß er des Flacius Bemerkungen weiterführte, sich zuerst über die ganze neutestamentliche Diction und Stilistik und deren alttestamentliche Analogieen ausbreitete, auf alle Formen des biblischen Vortrags einging und selbst kritische Fragen wie die über den hebräischen Matthäus aufnahm, endlich ein gesundes hermeneutisches Princip, nämlich die h. Schrift aus sich selbst und ihrem selbständigen Inhalt zu erklären, verfocht. Der dogmatische Schematismus ist ihm öfters im Wege; er muß rein Philologisches unter ganz unphilologische Kategorieen bringen, also z. B. die Menge der Varianten, deren Entstehung er erklären will, darnach theilen, ob sie muthmaaßlich von Ketzern oder von Rechtgläubigen herrühren. Sehr lobenswerth ist die Ermahnung, daß Niemanden die Vollkommenheit der Lutherischen Uebersetzung von Erlernung der

Grundsprachen abhalten möge. Sprachstudium ist, wie Glassius sagt, die erste Forderung an den rechten Interpreten, die zweite ist Untersuchung des Textes und seiner Gedanken, bei welchem Geschäft Person des Schreibers, Ziel, Motiv, Materie, Ort und Zeit, endlich die Art des Geschriebenen in Betracht kommen.[1]) Zu diesen Gesichtspunkten tritt die analogia fidei als der beständige Regulator der Erklärung; auch sie war gut, so lange sie nur als leitender Gedanke wirkte, irreführend dagegen, wenn man sie zum Gesetz stempelte, also schon in das Symbol und Dogma verwandelte, welches erst aus der Schrift gewonnen werden sollte.

Noch mehr leiden die nachfolgenden Theorieen der Auslegungskunst, die eines Dannhauer, Pfeifer, Walther, an dem erwähnten Mangel; sie sind schon voll von Definitionen und äußerlichen Regeln. Hatte Einer de scopo, de subjecto et de mediis interpretationis definitionsmäßig gelehrt und einige abstracte Vorschriften nebst Beispielen hinzugefügt: so hieß das eine Hermeneutica sacra. So steht es z. B. mit Pfeifers Buch, der andrerseits in seiner Critica sarra (Dresdae 1680) eine höchst fleißige Zusammenstellung des sprachlichen Materials gab. Es hält schwer, aus seinen Aufzählungen exegetischer Tugenden[2]) und Mittel[3]) etwas Anwendbares herauszulesen mit Ausnahme des

---

[1]) Glassii Philol. s. p. 462, wo diese Punkte in den Vers gebracht sind:
Quis scopus impellens sedes tempusque locusque
Et modus, haec septem scripturae attendito lector.

[2]) Pfeiferi Herm. sacra Dresdae 1684. p. 71. Ein rechter Ausleger soll sein εὐσεβής, εὐφυής, πολυμαθής, ἐπιμελής, εὐλαβής, ἀπαθής, εὐφραδής. Aber mehrere dieser Eigenschaften konnte man durch solche Bücher gewiß nicht erlangen.

[3]) Die media hermeneutica bestehen nach Pfeifer in der rechten Behandlung von λέξις, τάξις und φράσις. Folglich muß zuerst von der Bedeutung der Worte gehandelt werden, dann von der Ordnung und Syntax und drittens der Redeweise und dem Stil. Hierauf gründet sich das Hauptgeschäft: Untersuchung des Zusammenhangs (ἀλληλουχία, συνάφεια) und Ermittelung der zusammengehörigen Gedanken (analogia scripturae). Diese Vorschriften werden dann durch Beispiele erläutert.

rein Sprachlichen, worin diese Männer schon weit genug vorgeschritten waren. [1])

Auch der Name der Einleitung in die kanonischen Bücher beider Testamente mit Zuziehung der Apokryphen entstand schon jetzt (vor 1650); der Stoff mußte besonders für das A. T. reichlich zufließen, wenn auch nur um ein Aggregat der nöthigen Kenntnisse zu bilden. Kritische Untersuchungen verhinderte der damalige Begriff des Kanons, der nur wenige Fragen wie die über den Hebräerbrief offen ließ. Die innere Kritik lag zur Zeit dem Protestantismus gänzlich fern; er muß dem Katholiken Richard Simon den Ruhm gönnen, in dieser Richtung zuerst (seit 1678) mit überraschender Kühnheit vorgedrungen zu sein. Der Kanon, bisher ein einfaches Factum, ein Schöpfungswunder des heiligen Geistes, wurde hier zum ersten Mal als ein gewordenes Ganze angesehen und in der Geschichte des Textes, der Handschriften und Uebersetzungen als solches nachgewiesen, bei welchem Geschäft sich die beiden bisher meist verbundenen Testamente von einander absonderten. Was dem Schriftworte dadurch an äußerer oder innerer Sicherheit entzogen wurde, sollte die Tradition ersetzen. Schon dieser Grundsatz war Ursache, daß Simons Werke, von den Katholiken verschmäht, auch bei den Unsrigen zunächst keinen Anklang fanden, bis sie dann hundert Jahre später gerade im Protestantismus zu Ehren gekommen sind. [2])

Gehen wir zu der praktischen Exegese und zu der Beschaffenheit der Commentare selbst über: so läßt sich nicht leugnen, daß hierin den Reformirten bei Weitem das Bessere gelungen ist. Piscator, Ludwig de Dieu, Jakob und Ludwig Capellus und Camero stehen heute noch in gutem Gedächtniß, während die Aegidius Hunnius, Sebastian und Erasmus Schmidt, Leyser und Hackspann, damals hochgeehrt, als Exegeten fast vergessen sind. Von der Massenhaftigkeit exegetischer Arbeiten zeugt die

[1]) Ueber die reformirten Schriften von Chamier, Rivetus u. A. vgl. Meyer, a. a. O. S. 336 ff. Ueber Wolzogen und dessen ganz vereinzelt dastehendes philosophisches Auslegungsprincip s. ebendaselbst S. 348.

[2]) Vgl. Meyer, a. a. O. S. 315. Credner, Einleitung in's N. T. I, S. 315.

englische Sammlung der Critici sacri (Lond. 1660). Um aber auch vom Geiste Etwas zu erfahren, sei es erlaubt, die Exegese in ihren äußersten Gegensätzen, hier als die dienstbare, dort als die emancipirte unter sich in Vergleich zu ziehen.

Die letztere kann nur Grotius, die andere möge Calov repräsentiren. Grotius wird noch nicht gewürdigt aus einzelnen abweichenden Meinungen, aus Ablehnungen der Trinitätsbeweise und alttestamentlichen Weissagung. Wichtiger ist die geschmackvolle Leichtigkeit seiner Annotationen, die reine Sprache, die Unmittelbarkeit, mit welcher der biblische Gedanke unabhängig von exegetischer Tradition aus dem Texte geschöpft wird. Der Geist des Schriftstellers aber verräth sich besonders, wenn dieser biblische Aussprüche in den weiten Umkreis seiner historischen und klassischen Gedankenwelt eintreten läßt, damit sie hier mit andern Zeugnissen der weltlichen Literatur zusammengestellt werden. Auf solche Weise schwindet nicht selten, wie später bei Wetstein, der kluftartige Abstand des Schriftwortes von jedem anderen; der Leser wird nicht in dem Glauben erhalten, daß die Offenbarung selber zu ihm rede, wenn er nur eine heilige Urkunde des Alterthums neben anderen vernimmt. Andererseits aber konnte dadurch auch zuweilen eine Erhebung der h. Schrift über den weltlichen Geist erzielt werden, und Grotius verhilft ihr zuweilen selbst zum Richteramt über sein Zeitalter. So benutzt er Stellen der Bergpredigt wie Matth. 5, 40 zu schonungsloser Strafrede über das Kriegswesen und die Unsitten der Zeit, welche zerrissen von den schändlichsten Leidenschaften der Mordlust, Rachsucht und des Hasses sich die Umkehrung des Gebotes Christi geradezu zum Gesetz gemacht habe.[1]) Ebenso knüpft er an Luc. 14, 23 eine Digression über christliche Religionsfreiheit mit Berufung auf die Kirchenväter.[2]) Die Vorreden zu den Pau-

[1]) Grotii Annotatt. in N. T. Hal. 1769. I, p. 138. Eo ventum est, ut rem magnam praestare videatur miles Christianus, si non veteris et paganae Romae militem ipsos denique Turcos flagitiosis moribus vincat. P. 140. Quare sciat lector, non definiendi animo haec a me dicta, sed ut verum diligentius inquiratur; interim suadeo omnibus, injurias ferant potius quam humanum sanguinem nocentium fundant et illius dicti saepe meminerint: quod dubitas, ne feceris.

[2]) Ibid. I, p. 838.

linischen Briefen haben einen verallgemeinernden Charakter;[1]) manche Schwierigkeit wird mit leichter Bemerkung beseitigt, wie z. B. Grotius bei einem alttestamentlichen Citat nur obenhin äußert, daß wo Worte des A. T. von Christus und den Aposteln benutzt würden, geschehe es, weil von einer ähnlichen oder größeren Angelegenheit die Rede sei.[2]) Gewisse exegetische Zeitmeinungen wie die, daß der biblische Antichrist der Römische Papst selber sei, konnten vor dem nüchternen Verstande eines Grotius nicht Stich halten.[3]) Statt der speciell dogmatischen haben diese Annotationen vielmehr eine allgemein apologetische Tendenz; sie entsprechen der Grotiusschen „Vertheidigung des Christenthums," und wir möchten sie den exegetischen Beleg zu diesem Werke nennen.

Ebenso behaupten wir von Calov, daß dessen Biblia illustrata[4]), die um so mehr hierher gehört, da sie zu Grotius' Widerlegung bestimmt war, — den besten Commentar zu dem Calovschen Systema theologiae bildet. Grotius kam von dem weiten Felde seiner historisch-politischen und philologischen Studien und umfassenden religiösen Interessen, Calov aus dem engen Gehäge dogmatischer Differenzen, in denen er lebte, an das N. T., daher muß seine Rede grell gegen die des Andern abstechen. Niemandem ist unbekannt, worin der Hauptfehler jener altkirchlichen Exegese lag, daß nämlich der Interpret Nichts von dem, was er übrigens weiß, vergessen kann, sondern überall die ganze Bestätigung seines dogmatischen Bewußtseins vom Texte erwartet und erlangt. Und damit hängt die andere Beschränktheit nahe zusammen, welche ihn nöthigt, niemals dem einzelnen Schriftsteller oder auch nur dem einen Testamente für sich zu folgen, sondern stets das ganze abstract gedachte Subject der inspirirten Schrift als das redende anzusehn, — die Verleugnung alles biblischen Individualismus. Hermeneutisch war zwar das Individuelle und Charakteristische schon anerkannt: aber in der Anwendung wird es durch die me-

[1]) Ibid. II, p. 182.
[2]) Tom. I, not. ad Matth. 1, 22.
[3]) Ibid. II, p. 1071.
[4]) Biblia illustrata. Francof. ad Moen. 1676. 4 tomi.

chanische Auffassung des Inspirationsgesetzes wieder verwischt. Von diesem Standpunkte widerlegt Calov seinen Gegner mit eiserner Consequenz. Die Verwerfung des mehrfachen Schriftsinnes verleitete zu einer Buchstäblichkeit, welcher jede uneigentliche Erklärung als Rückfall in das allegorische Princip erschien. Sehr weit führte die Nichtbeachtung der Eigenthümlichkeiten des alttestamentlichen Glaubens, in welcher fast Alle außer einigen Reformirten und Calirt befangen waren.[1]) Hiob 26, 13 wird die Trinität von Calov gefunden, weil Gott, Hand Gottes und Geist genannt werden. Hiob 33, 23 ist Christus unter dem Engel gemeint; einen bloß vermittelnden Engel zu verstehen, ist papistisch, ebenso papistisch Hiob 33, 24 von bloßer Reue und Buße zu erklären.[2]) Grotius irrt, wenn er den festen Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben des N. T. im A. vermißt; ja er hätte nicht einmal behaupten sollen, daß die von Christus den Seinigen befohlene Liebe höher stehe als die der alttestamentlichen Gläubigen.[3]) Für die geläufige Unterschiebung dogmatischer Formeln und Distinctionen könnten wir Beispiele in Menge anführen. Wenn Grotius zu Matth. 9, 6 die Macht des irdischen Christus von der ihm übertragenen Vollgewalt nach der Erhöhung unterscheidet: so antwortet Calov mit der Distinction von *κτῆσις* und *χρῆσις*.[4]) Das Ineinandersein Gottes und Christi wird zu Joh. 10, 38 auf die *περιχώρησις*, das gleichnamige Christi mit den Seinigen Joh. 14, 20 sofort auf die unio mystica bezogen.[5]) Wenn Grotius zu Matth. 13, 41 gegen die Ketzerverfolgungen protestirt hatte, da nur Thaten nicht Meinungen gewaltsam bestraft und die letzteren in Bezug auf den Grad ihrer Schädlichkeit und ihre Quelle wohl unterschieden werden müßten: so wird ihm dies von Calov seltsam genug als

---

[1]) Ein Beispiel dogmatisirender Auslegung prophetischer Stellen ist der dicke Quartant: G. Dorschei Synopsis theologiae Zachariana p. I et II, ex cp. 9 vs. 11 deducta. Ed. 2, Francof. 1653.

[2]) Bibl. illustr. I, p. 911.

[3]) Ibid. I, p. 196. III, p. 787.

[4]) Ibid. III, p. 257.

[5]) Ibid. p. 793.

jesuitische Sympathie ausgelegt.[1]) An gelehrter Kenntniß der Bibel und der nächstliegenden Literatur steht übrigens Calov seinem Gegner mindestens gleich, so wie er auch den Ton seiner Polemik hier mehr als anderwärts zu mäßigen weiß.

Den eigentlichen Sammelplatz exegetischer Sonderbarkeiten bieten die Dissertationen dar, und hier möge nachsuchen, wer Curiositäten liebt.[2]) Die Dissertationen sind wie die Gelegenheitsgedichte Stoff, nicht Gegenstand der Literaturgeschichte. Schon der Titel verräth oft ihr Zeitalter, und die gesuchte Wahl und Bezeichnung der Themata contrastirt noch mehr als der Inhalt gegen den späteren exegetischen Geschmack.

Stellen wir zwischen Grotius und Calov noch den gelehrten Daniel Heinsius: so haben wir eine dritte Richtung der Interpretation angegeben. Denn dessen Exercitationen verbreiten sich mit vorherrschend gelehrtem Interesse und mit Aufbietung bedeutender linguistischer und archäologischer Erudition über schwierige Stellen des N. T., und der Aristarchus sacer (1649) bietet dazu die allgemeine hermeneutische Grundlage. Wir dürfen also sagen, daß bereits drei Richtungen der Exegese neben einander stehen: die dogmatisch verengende der streng Kirchlichen, die historisch

---

[1]) Ibid. p. 304.

[2]) Die hiesige Bibliothek bietet einen großen und wohlgeordneten Vorrath von Dissertationen des siebzehnten Jahrhunderts. Aus der exegetischen Masse will ich beleges weise einige Titel anführen. Sinus Abrahae ex Luc. 16, 22 delineatus. — Compelle ad intrandum, sive de tolerandis vel non tolerandis in religione dissidentibus. — De scriptione Christi in terra ex Joh. 8, 6. 8. — De nobis in Christo, sive unione fidei relativa, ductu oraculi divini Joh. 14, 20. — De mnemonico spiritus s. officio ex Joh. 14, 26. — De aqua ex Christi latere profluente ex Joh. 19, 34 (ob dies ein Typus der Taufe sei und ob das Ausfließen zweier Substanzen, Wasser und Blut, auf die Zweiheit der Sacramente Bezug habe, gegen die reformirte Auslegung). — De magorum Messiam exosculantium patria, nomine et statu. — De hypodematibus Christi (utrum Christus calceatus incesserit nec ne). — Ichnographia civitatis illustris ecclesiae super monte illustrissimo Christo exstructae et Matth. 5, 14 depictae. — De demonstratione liliorum agri Matth. 6, 28—30. — Davides ἀρτόφαγος a filio Davidis excusatus ex Matth. 12, 3. 4. — De translatione montium ad Matth. 17, 20.

erweiternde und endlich die überwiegend gelehrte und philologische.[1])

Die kirchenhistorischen Arbeiten des Zeitalters, zu denen wir zweitens fortgehen, haben in ihrer allgemeinen Richtung ein dürftiges und ungünstiges Ansehen, und von ihnen ist mit größerem Recht zu behaupten, daß sie in dem Zwischenraum von den Magdeburger Centurien bis gegen Ende des Jahrhunderts des Fortschritts ermangeln. Den großen Werken der französischen Kirche hat die protestantische dermalen nichts Aehnliches zur Seite gestellt. Dem Bedürfniß einer ausführlichen Geschichtsdarstellung vom kirchlich protestantischen Standpunkte war durch die Magdeburger Centurien, die einen durch Fleiß und Forschung imponirenden An-

---

[1]) Hier noch ein Wort über die Harmonistik, welche durch Calvin glücklich angeregt, von Andreas Osiander (1573) mit ängstlicher Treue ausgeübt bereits ein sehr ansehnliches Material lieferte (Meyer a. a. O. II, S. 424 ff. III, S. 462 ff.). Michael Walthers Harmonia biblica (Lips. 1638) möge als Beispiel dienen. Unter biblischer Harmonie wurde aber nicht bloß die Vereinbarung der Evangelien, sondern auch die Hinwegräumung aller Discrepanzen oder Widersprüche beider Testamente in sich selbst und unter einander verstanden. Und dies waren theils wirkliche, wie etwa Gen. 2, 18 vgl. mit 1 Kor. 7, 8, oder die Opferung Isaaks vgl. mit Genes. 9, 6 und Exod. 20, 13, der Schwur des Joseph vgl. mit Christi Verbot Matth. 5, 34—36, theils künstliche, die man suchte, um sie mit leichter Mühe zu heben. Denn es soll widersprechend sein, daß der Psalmist 5, 7 den Lügnern Verderben von Gott vorhersagt, obwohl doch Einige, die gelogen hatten, wie Abraham und Rahab, verschont bleiben. Auch im N. T. werden manche Dissonanzen künstlich gemacht und z. B. gefragt, wie denn der Satan als Vater der Lüge Christum doch als Messias durch die Dämonen anerkennen könne. Die Kenntniß der wirklichen Abweichungen der Evangelien ist schon bis zum Kleinsten gelangt. Die Regeln der Vereinbarung kommen darauf hinaus, daß alle Differenzen der Ordnung und die verschiedenen Grade der Deutlichkeit als widerspruchslos behandelt, bei innerem Zwiespalt aber auch das Aehnlichste ohne Scheu vor der Wiederholung auseinander gehalten wird. Außerdem verlangte noch das chronologische Verhältniß der Synoptiker zum Johannes eine Vorkehrung. Calixt versuchte mit ziemlichem Glück eine solche Concordia quatuor evangeliorum (Goslar. 1638). Calov glaubte die Aufgabe noch vollkommner zu lösen, indem er eine Harmonia sola coagmentatione verborum divinorum complenda versuchte, also sogar einzelne Worte und Verse des einen Evangelisten in den Bericht des andern einschob und diesen künstlich zusammengesetzten Text abdrucken ließ. Bibl. Illust. tom. III, p. 18 sqq.

fang gemacht hatten, auf lange Zeit abgeholfen. Aber auch die gespannte Stimmung beider Confessionen, ihre sorgenvolle Beschäftigung mit sich selbst ließ es nicht leicht zu einer freien Bewegung auf diesem Felde kommen. Unstreitig sind die Centurien (1559—74) ein für ihr Zeitalter bewundernswürdiges Werk, aber sie konnten den historischen Sinn kaum auf andere als polemische und apologetische Zwecke, welche auch sie zur Rechtfertigung des Lutherthums verfolgen, hinlenken. Die erste Centurie wird von einer vollständigen Dogmatik nach Lutherischem Zuschnitt angefüllt. Die Eintheilung in Jahrhunderte erschwerte den Ueberblick größerer in sich zusammenhängender Perioden, und die Rubriken der Queertheilung (de doctrina, de haeresibus, de politia ecclesiastica etc.) hielt das Urtheil innerhalb der herkömmlichen Grenzbestimmungen des Kirchlichen und Unkirchlichen fest. Den meisten Werth haben die Abschnitte über Ritus und Kirchenverwaltung, die Darstellung des wachsenden Kirchenverbandes und des werdenden Römischen Primats (mysterium iniquitatis), die Synodalgeschichte und die massenhaften Auszüge über Leben und Schriften der Kirchenväter, in welchem Allen, wie auch in manchen Nebensachen über Schulen und Bibliotheken, die reichste Ausbeute der Sammlung und Quellenlectüre niedergelegt ist. Da es zur Tendenz gehört, die Existenz und den Fortbestand der wahren Kirche in allen Jahrhunderten nachzuweisen: so kann es nicht fehlen, daß Vieles zu Gunsten des Lutherischen Lehrbegriffs erklärt wird, namentlich die altkirchliche Abendmahlslehre, welche erst im fünften Jahrhundert abgefallen sein soll. Das Abweichende steht dann als inclinatio doctrinae neben dem Rechten, und alle Zumischung des Irrthums stammt aus der Verdunkelung der Rechtfertigungslehre.[1])

Der Geist der Magdeburger Centurien wirkte bestimmend auf die kirchenhistorischen Uebersichten des nächsten Jahrhunderts. Es sind meist magere Aufzählungen der Schriftsteller und Schriften,

[1]) Cent. I, lib. 2. p. 219 sqq. Vergl. Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 39—71. Ständlin, Geschichte der Kirchengeschichte, S. 141.

der Kaiser und Bischöfe, der Verfolgungen und Märtyrer, der Häretiker und Secten, fachartig rubricirt. Personen und Lehren werden treulich aufgereiht; der Körper der Geschichte zerfällt, das Zuständliche bleibt unerkannt, und nur der Eifer gegen die meretrix Babylonica belebt einigermaaßen den trockenen Vortrag. An diesen Untugenden leiden selbst die besseren Arbeiten der Lutheraner Kortholt, Sagittarius, Rechenberg u. A., und diese werden von den Reformirten, die keine Centurien aufzuweisen haben, doch durch Männer wie Spanheim und Basnage übertroffen.

Weit glücklicher gelang die Specialforschung, denn sie bewies die größte Ausdauer in dem Studium des kirchlichen Alterthums und lieferte eine Menge Monographieen zu allen streitigen Fragen der Archäologie und Cultusgeschichte. Der Leser erinnere sich an die patristischen Leistungen von Sylburg und Höschel, Thomas Ittig und Christian Daum, Scultetus, C. M. Pfaff, J. G. Olearius, Rivinus und Cellarius, an die berühmten Niederländer J. Clericus, Isaak und Gerhard Vossius. Die englische Theologie entwickelte jetzt ihre Vorliebe für die Patristik und kirchliche Literaturgeschichte; Mehrere ihrer Koryphäen, Bingham, Usher, Savile, Fell, Worth und die etwas Späteren Thirlby, Potter und Reading dürfen in gleicher Reihe mit den Benedictinern genannt werden. Der Engländer Wilhelm Cave, bekannt durch seine überspannte Schilderung des Urchristenthums, lieferte in seiner Historia literaria (zuerst London 1688) ein Muster gelehrter Genauigkeit, ein würdiges Seitenstück zu den Werken von du Pin und Oudin. Freilich offenbarte sich auch die katholisirende Befangenheit, mit welcher die englischen Gelehrten an der Rechtgläubigkeit der Lehrtradition bei den Vätern der ersten Jahrhunderte festhielten, wozu G. Bulls Defensio fidei Nicaenae den namhaftesten Beleg bietet.

Auf der andern Seite haben mehrere dieser gelehrten Bemühungen schon einen entschieden kritischen Charakter und wurden daher folgenreich. Der Reformirte Dallaus, Einer der scharfsinnigsten Gelehrten seiner Zeit, hatte den Engländern gegenüber das Ansehen der Väter zu erschüttern gesucht (1656) und wenigstens ihre

sichere Anwendbarkeit auf gegenwärtige Fragen und Entscheidungen bestritten. Er blieb mit seiner Ansicht trotz des überwiegenden Widerspruchs nicht allein. Damals erschien dergleichen nur als gelehrter vereinzelter Meinungsstreit, welchem aber schon der Synkretismus in seiner Beziehung auf die alte Theologie eine allgemeinere Wichtigkeit geben sollte. Noch specieller bezog sich die Sorge auf einzelne vielbewunderte Erscheinungen des patristischen Alterthums, besonders auf die Rechtgläubigkeit des Eusebius,[1]) die von Katholiken und Protestanten, Clericus, Petau, Basnage, Bull und Cave angefochten und vertheidigt wurde, und die des Origenes. Die Würde der alten Theologie soll in ihren vornehmsten Vertretern anerkannt bleiben, doch bricht hier und da das kritische Urtheil durch. Derselbe Dalläus führte nach früheren Vermuthungen den Beweis der Unechtheit der Dionysianischen Schriften und der sogenannten apostolischen Constitutionen.[2]) Der Engländer Dodwell berichtigte die hergebrachten Meinungen über Grad und Ausdehnung der ersten Christenverfolgungen.[3]) Noch merkwürdiger ist der erste Act einer nunmehr zweihundertjährigen und bis auf den heutigen Tag fortgeführten Fehde, ich meine über die Echtheit des Ignatius, der wie die meisten Schriften der apostolischen Väter damals erst seit Kurzem bekannt geworden war. Diesmal wirkten die confessionellen Motive mit. Die Römischen bemächtigten sich sogleich des neuen Gewährsmanns; der hochkirchliche Anglikaner Pearson, Mitherausgeber der Critici sacri, verfocht seine Echtheit mit gleichem Eifer gegen die presbyterianischen Angriffe des Dalläus, welcher alle Waffen seines Scharfsinns gegen diesen frühesten Episkopalismus aufbot.[4]) Und doch hat diese kritische Frage die Zeiten des confessionellen Vorurtheils überdauern müssen.

---

[1]) Walch, Bibl. patristica, p. 719. p. 785.

[2]) De scriptis quae sub Dion. Areop. nomine circumferuntur. Genev. 1616. De pseudepigraphis apostolicis. Hardervic. 1653.

[3]) De paucitate martyrum, Dissertt. Cyprianicae. Conf. Acta Eruditorum a. 1686. p. 61. Kortholt, De persecutionibus ecclesiae primaevae. Rost. 1663.

[4]) Vgl. die Streitschriften bei Cotelerius tom. I.

Selbst das alte Symbol blieb bei diesen Regungen der Kritik nicht unberührt. J. G. Vossius, Usher, Quesnell, Tenzel u. A. untersuchten zum ersten Male das Material der alten Symbolformeln gründlich. Das äußere und kirchliche Ansehen des Athanasianischen Symbols war nach dem zuerst von Voß und Usher geführten Beweis seiner späteren apokryphischen Entstehung für immer gebrochen, so lange sich dasselbe auch noch durch innere Tauglichkeit empfehlen mochte.[1]) In Betreff des apostolischen, welches die Reformatoren bloß nach seinem Inhalt geprüft und ausgelegt hatten, mußte zunächst die Rufinische schon von Calvin bezweifelte Fabel, und zwar nicht bloß von Protestanten, aufgegeben werden. Auch wurde durch Usher und Voß eine genauere Einsicht in das Verhältniß des Römischen Vulgärtextes des Apostolicums zu älteren Recensionen eröffnet, und die Hinzunahme dieser früheren Fassungen der Glaubensregel konnte mit der Zeit eine freiere Ansicht über den Wortlauf des Symbols und dessen Ausbildung anbahnen.[2]) Die Dogmatik machte von diesen Erwägungen zunächst noch keinen Gebrauch und verhielt sich mißtrauisch zu der historischen Kritik des Athanasianums: doch bilden sie den literarischen Hintergrund zu der von Calixt ebenfalls angeregten Frage über den Werth des alten Symbols.

Wenn sich hier kritische Neigungen zu erkennen geben: so war dagegen das Studium und die Untersuchung der neueren Symbolschriften ganz von kirchlichen Interessen geleitet. Die Ausbildung einer solchen Symbolik oder Einleitung in die symbolischen Bücher wurde Bedürfniß, nachdem jedes einzelne derselben eine besondere Literatur hervorgerufen hatte, und Carpzov war ihr erster ausgezeichneter Bearbeiter (1665). Diese älteste Symbolik hatte wenigstens theilweise einen historischen und erklärenden Zweck, wenn auch ihr Hauptstreben der Polemik angehört, deren Inhalt und Beschaffenheit wir anderwärts zu beleuchten haben.

Soviel von dem historischen und exegetischen Fach. Beide

---

[1]) Köllner, Symbolik I, S. 56.

[2]) Die Literatur bei Köllner a. a. O. S. 13.

werden gepflegt, um dem System und Dogma zu dienen, denn dieses ist jetzt die Seele der Theologie; und wie alles Theologische sich zum Dogma zuspitzt und fixirt: so sucht das Dogma umgekehrt den ganzen Raum der Theologie einzunehmen. Indem das System sich zur Einheit zusammenschließt, darf es nicht gestatten, daß diese Einheit durch zwei neben einander tretende Disciplinen verdunkelt wird, sondern muß in demselben Lehrzusammenhang sich seiner ganzen Aufgabe entledigen. Die Ethik muß von der Dogmatik verschlungen werden, oder ihr wenigstens in einer Reihe von dogmatischen Folgesätzen über gute Werke, Tugenden und Pflichten angehören. Die Trennung beider Darstellungen ist in neueren Zeiten zu einem traditionell gesicherten und wissenschaftlich bewährten Postulat geworden; der Historiker aber hat den ersten Standpunkt der Verschmelzung als einen historisch unvermeidlichen und wohlthätigen anzusehen. Die Reformation hatte aus sittlichem Grunde ihren Glauben erzeugt, sie wollte aus demselben nun auch ihre ganze Sittlichkeit wieder empfangen. Nun war aber die Hervorbringung des Glaubens mit der Verwerfung der guten Werke, also einem negativen und dem moralischen Gesichtspunkt scheinbar widersprechenden Schritt unauflöslich verbunden, folglich konnte dieser Schein nicht sogleich dadurch aufgelöst werden, daß sich das eben erst Verleugnete unter irgend einem Titel aufs Neue geltend gemacht hätte. Das Thun findet keine selbständige Stelle neben dem Glauben, dessen Folge und Wirkung es sein soll, weil seine Berechtigung und Wiederaufnahme es zur zweiten Bedingung des Heils gemacht haben würde. Werk und Gesetz waren aber die beiden einzigen Namen, an welche damals eine Bearbeitung der Ethik hätte anknüpfen können; beide sind versagt, und mit ihnen hört die Ethik auf, und ihr Aufhören ist berechtigt, wenn es nur die Energie und das Vertrauen ausdrückt, mit welchem der Protestantismus, jeder principiellen Halbheit oder Duplicität abgewendet, das christliche Leben durchaus aus der einen Quelle des Glaubens und der Gnade herleitete. Damit hat der Protestantismus weder der ethischen Natur seines Bewußtseins Etwas vergeben, noch über die Ausbildung einer besondern Sittenlehre

von vorn herein und für immer abgesprochen. Für das erste Stadium genügte jene Vereinbarung, und vielleicht hätte sie noch länger genügt, wenn nicht der Glaube selbst in unserem Jahrhundert bei gesteigerter formeller Verkünstelung an sittlicher Wahrheit beträchtlichen Abbruch erlitten hätte, weshalb auch der erste Versuch einer Moral mit dem Zeitpunkt der höchsten Selbstgenugsamkeit des scholastischen Dogma's zusammentrifft. Jedoch suchen wir schon in der ersten Periode der Reformation nicht umsonst nach Spuren, welche erwarten lassen, daß es früher oder später zu einer Ausscheidung dieses Stoffes aus dem dogmatischen Verbande kommen werde. Die Sanction eines tertius usus legis möchte ich noch nicht hierher ziehen, denn sie diente nur zur Ablehnung einer unorganischen Trennung des Evangeliums vom Gesetz. Dagegen denke man an die letzten moralischen Kapitel über christliches Leiden und Geduld, Freiheit und Adiaphora, Ehe und bürgerliches Leben und Aehnliches, mit welchen Melanthon und seine Nachfolger ihre Lehrbücher schließen. Diese Anhänge ließen sich willkürlich vermehren und vermindern, die systematische Abrundung war ihrer Beibehaltung in der Dogmatik eher hinderlich als förderlich; nahm man sie aber heraus, so boten sie Elemente zu einer Darstellung des christlichen Lebens und konnten sich nun leicht mit manchem Anderen verbinden, was bisher in der Auslegung des Dekalogs und anderweitig Platz gefunden hatte. In der reformirten Form bot der Artikel von der vita Christiana sowie die zuweilen vorkommende Unterscheidung zweier dogmatischen Haupttheile de agendis und de credendis dazu die Hand. Zu der Wahrnehmung, daß diese Bruchstücke für sich genommen und geordnet ein Ganzes bilden würden, während sie bisher nur in loser Verknüpfung von Ungleichartigem umgeben waren, — dazu mußte es doch einmal kommen. Und zugleich war es natürlich, daß das wissenschaftliche Recht der Absonderung von Solchen am Ersten gefühlt wurde, denen auch aus inneren Gründen daran lag, das ethische Moment vollständig zur Sprache gebracht zu sehen.

Nach unserem Dafürhalten war es eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Erfahrungen, welche der Protestantismus durch

das anfänglich unterdrückte, nachher aber von selbst sich ergebende Heraustreten der Sittenlehre aus der Dogmatik seiner Entwicklung vorbehielt. Der Fortschritt ist spät genug eingetreten, um die erste einheitliche Anlage protestantischer Grundsätze nicht zu stören, früh genug, um noch keinen Uebergang des Glaubensbewußtseins auf den bloß sittlichen Standpunkt auszudrücken. Die Vorarbeiten haben wir natürlich bei denen zu suchen, die auch innerhalb des Glaubens der menschlichen Selbstthätigkeit einen Raum gesichert hatten. Melanthon erläuterte einzelne moralische Stücke und commentirte den Aristoteles. Sein philosophischer, aber an christliche Ueberzeugungen angelehnter Entwurf der Sittenlehre[1]) geht von dem Erfahrungsbegriff der Tugend aus, dessen allgemein menschliches Vorhandensein auf die Realität des Gegensatzes des Guten und Bösen und die Wahrheit des göttlichen Urtheils schließen läßt. Moralphilosophie ist also Erklärung der Tugend und ihrer Ausübungen, deren Harmonie mit dem Dekalog derselben eine propädeutische Stelle unter den christlichen Lehrmitteln anweist. Das Leben kann dieser Erwägungen ebensowenig entbehren, als die Theologie eine Vergleichung und Auseinandersetzung mit der natürlichen Moral zu scheuen hat. Namen, Definition und Ableitung sind für sie von Nutzen; und selbst im Ziele würde Uebereinstimmung stattfinden, wenn nicht die natürliche Moral die Neigung hätte, die Tugend auch außerhalb der Grundlage der Gottesgemeinschaft zum Selbstzweck zu machen. Daher ist nöthig, nach Widerlegung des Stoischen und Epikureischen Princips dem gewöhnlichen d. h. Aristotelischen Tugendbegriff eine religiöse Wendung zu geben. Dies geschieht; Melanthon erklärt die bekannteren Gemeinplätze, besonders die Gerechtigkeit, die Pflichten des Rechts und der Billigkeit, die Grade des wissentlichen und unwissentlichen Vergehens und kommt dann auf die sittlichen Grundlagen staatlicher und kirchlicher Einrichtung zu sprechen, so daß wir zuletzt Elemente eines Naturrechts als Grundlage positiver Festsetzungen

[1]) Ethicae doctrinae elementa. Witeb. 1583. Vgl. Schwarz, Melanthon als Ethiker. Stud. und Krit. 1853. H. 1.

in Staat und Kirche vor uns haben. Wenn also Melanthon nur eine wissenschaftliche Propädeutik beabsichtigte: so sieht die Ethik des Reformirten Danäus einer theologischen Disciplin schon weit ähnlicher.[1]) Zwar schickt auch er allgemeine Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Thätigkeit, die Antriebe des Handelns und den Eintritt der sittlichen Alternative in dieselben voraus: dann aber will er das sittliche Subject in positiv christlichem Verhältniß zur höchsten Norm festhalten. Drei Stufen, die philosophische, scholastische und wahrhaft christliche, theilen sich scharf gegen einander ab.[2]) Die erste enthält die Vollziehung einer Vorschrift der gesetzgebenden Vernunft, die auf Beherrschung des Willens und der Natur bis zum stoischen Heroismus hingerichtet ist. Die zweite bezweckt gleiche Herrschaft über die natürlichen Kräfte und Begehrungen und nimmt die Beziehung auf Gott hinzu, aber nur so weit, daß die Tugend zum Verdienst gemacht und in halbheidnischer Weise nach verschiedenen Graden einer selbstgenugsamen Thatkraft abgestuft wird. In der dritten verschwindet der falsche Schein menschlicher Verdienstlichkeit; der göttliche Wille ist Norm, der heilige Geist alleiniger Hebel und Hervorbringer. Der sittlich christliche Proceß vollzieht sich nach dem Maaße der steigenden Dienstbarkeit der natürlichen Kräfte unter Einwirkung jenes Geistes, läßt sich aber, weil er etwas Unendliches zu leisten hat, nicht unter eine bestimmte Zahl von Fortschritten vertheilen. Und das ist auch, bemerkt Danäus treffend, der Grund, warum die biblischen Schriftsteller bei Aufzählung von Tugendnamen so willkürlich verfahren, weil ihnen an scholastischer Abstufung oder Classification Nichts gelegen ist. Das christliche Leben will nur Verherrlichung seines Urhebers und Geistes und verträgt keine innern Unterscheidungen als die der Liebe Gottes und des Nächsten.[3]) Wirklich hat Danäus einen Blick in das Wesen der christlichen Moral gethan und zugleich die Neigung der reformirten Theologie für diesen

---

[1]) Ethica Christiana in Lamberti Danaei Opusculis. Genev. 1853.

[2]) Danaei Opuscula p. 65.

[3]) Ibid. p. 93 sqq.

Erkenntnißzweig bewiesen. Aber es ist doch nur ein ausgeführtes Stück Dogmatik, was er darstellt. Denn statt nun aus dem Glauben an Christus das christliche Leben sich entfalten zu lassen und auf die Bedingungen der irdischen Gemeinschaft zu übertragen, lenkt Danäus zur Auslegung des Dekalogs zurück, folgert aus diesem Commentar die Definitionen der gebotenen Tugend und beschließt seine Aufgabe mit einer aus Geist und Gesetz zusammengefügten, vielfach in die Dogmatik zurückgreifenden Summe christlicher Vorschriften.

Solche Anfänge blieben zunächst auf beiden Seiten ohne Nachfolge. Daß aber Melanthon in Angelegenheiten der Moral einen Schritt gethan, sollte historisch bedeutungsvoll werden. Denn was er philosophisch begonnen, nahm der wiedererweckte Melanthonismus als theologische Disciplin wieder auf, und Calixt gab der Ethik ein von nun an literarisch fortdauerndes Dasein.

Dasselbe Bedürfniß machte sich indessen noch auf andere Weise durch Entstehung casuistischer Schriften in beiden Kirchen Luft; denn die Casuistik ist der praktische Aushelfer und Lückenbüßer der Ethik. Die Blüthe der Jesuitischen Casuistik mag theilweise erklären, daß damals auf protestantischem Gebiet so viele ähnliche Schriften, die den Jesuitismus widerlegen und entkräften sollen, zum Vorschein kamen; gewiß aber kommt dabei auch der sittliche Standpunkt der protestantischen Mehrheit der höher Gebildeten in Betracht. Denn diese Mehrheit hatte kein reines und einfaches Gewissen, sondern ein zwischen rigorosen und laxen Maaßregeln schwankendes. Das protestantische Leben war in eine Menge schwieriger, die sittliche Entscheidung verdunkelnder Irrungen und Verwickelungen hineingezogen und stand täglich im Verkehr mit Dingen von an sich zweifelhafter Natur. Die Schwächeren bedurften eines praktischen Rathgebers, und ihnen mögen mehrere dieser Bücher gute Dienste geleistet haben. Den besten dieser casuistischen Anleitungen, denen von Balduin, Osiander und Olearius,[1])

[1]) Balduini Tractatus de casibus conscientiae. Vitemb. 1628. J. A. Osiandri Theologia casualis. Tubing. 1680—82. Ueber diese vergl. meine Abhandlung:

fehlt es nicht an gutem Willen und Takt, und als Zeitspiegel sind sie beachtenswerth. Sie verbreiten sich über die düstern Regionen des Aberglaubens, über den Umgang mit Hexen und Zauberern, über Nachtwandlung, Astrologie und Chiromantie und magische Kunst, dann über die Zulässigkeit des Theaters und anderer Vergnügungen. Das Gebiet des praktischen Gewissens ist nach der dogmatischen Seite jedoch weit überschritten, da auch viele rein theologische Skrupel zur Beantwortung vorgelegt werden. Wenn gefragt wird, ob dieser oder jener auf das Göttliche bezügliche Ausdruck sich mit der Frömmigkeit vertrage oder nicht: so ließen sich eben so gut alle dogmatischen Feinheiten als Gewissensfälle behandeln, und der Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen oder doctrinalen Erwägung und einer sittlichen Entscheidung war aufgehoben, woran denn abermals der unreife Standpunkt des sittlichen Urtheils erkannt wird.

III. Schulbetrieb der Philosophie.

Im ersten Zeitalter war der kirchliche Protestantismus im Ganzen ohne Philosophie; er hatte mit der Vernunft gebrochen, sowohl mit der natürlichen, als auch mit der scholastisch künstlichen und dem Dogma der Kirche anbequemten. So sehr aber seine religiöse Natur diesen Gegensatz forderte, und so lange es ihm auch gelungen ist, seinen Glauben von förmlich anerkannten philosophischen Entscheidungen frei zu erhalten: so war doch die Existenz des philosophischen Denkens nur kurze Zeit von seinen Grenzen verbannt. Was als speculatives Bedürfniß verschmäht worden, zeigte sich bald als unentbehrlicher Theil der Geistesbildung und des Unterrichts, und der Bund mit der klassischen Literatur ließ das Verständniß der Schriften nicht untergehn, die bisher Träger der philosophischen Bildung gewesen waren. Zuerst begegnen wir

---

Pseudojustins Fragen an die Rechtgläubigen in Illgen's Ztschr. XII, S. 152. — Die übrigen von Bechmann, Dannhauer, König, Schmid nennt Stäudlin, Gesch. der theol. Wissenschaften I, S. 342 ff. Ueber die reformirten Casuisten s. Schweizer: die Entwicklung des Moralsystems in der reform. Kirche, Stud. und Krit. 1850. S. 554.

nur einem dienstbaren, schulmäßig umschränkten Studium; später scheint gerade die Ausschließung von der Dogmatik befreiend auf die Philosophie zu wirken; und so tritt das protestantische Leben in das wunderbare Geschick ein, welchem zufolge dieselbe Reformation, der so oft philosophische Barbarei und unbedachte Verwerfung aller menschlichen Geisteskraft zum Vorwurf gemacht worden, doch eine Geschichte des Denkens eröffnet, in welche fast die ganze neuere Philosophie fällt, und durch deren wichtigste Stadien ein unverkennbarer vielfache Wechselwirkung veranlassender Parallelismus der religiösen und philosophischen Entwicklung hindurchgeht. Wir glauben nicht, daß der Protestantismus die Philosophie als bloßen dem Christenthum fremden Humanismus aus sich herausgesetzt, wir glauben vielmehr, daß er ihr einen Theil seiner eigenen Bestimmung anvertraut habe.

Die erste wiederanknüpfende Beschäftigung mit der Philosophie ist aus philologischem und didaktischem Interesse und aus Hochachtung vor der griechischen Weltweisheit hervorgegangen. Die Reformirten hatten den Sinn dafür nie verloren, im Lutherthum wurde er durch Melanthon angeregt. Melanthons[1]) Schriften de anima, initia doctrinae physicae, philosophia moralis, erotemata dialectices zeugen nicht von speculativem Geist, aber von dem, was hier zunächst in Betracht kam, großer Sachkenntniß, verständigem Urtheil und sinnvoller Benutzung des Fruchtbaren, so wie von dem edelsten Willen, alle Schätze der Naturforschung, Anthropologie und Seelenkunde und alle Erkenntniß der Denkgesetze zum Dienste der christlichen Wahrheit zu verwenden. Er wollte einen faßlichen zweckmäßig ergänzten und dem Ansehen der Offenbarung angepaßten Aristotelismus herstellen. An Plato tadelte er nicht allein die vorwaltende Ironie, sondern auch das Schwebende und Endlose seiner Untersuchungen, das Fließende seiner Resultate, vorzüglich aber den Mangel an Methode. „Plato überliefert uns nirgends Regeln der philosophischen Kunst, während sein Schüler trefflich zur geordneten Beobachtung der Natur

[1]) Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie, Th. V, S. 495 ff.

und der begrenzten Welt anleitet, den Menschen und das Thierreich beschreibt und eine Ethik lehrt, in welcher die Ursachen und der Zusammenhang der Tugenden in der Natur aufgezeigt werden." Das größte Uebel aber, sagt Melanthon, ist eine ununterrichtete Theologie, die sich von anderen Wissenschaften nicht will berichtigen und über vorhandene Verwirrung und Unklarheit belehren lassen, die von der Philosophie über Weltorganismus und Natur, Theorie der Sinne und Seelenvermögen keinen Aufschluß begehrt; [1]) ja Melanthon gesteht, daß er die Fruchtbarkeit dieser Studien erst recht erkannt, als er den theologischen Beruf ergriffen. [2]) Vor wie vielen Irrthümern wären die Secten durch gründliche und gesunde anthropologische Begriffe und richtige Naturanschauung bewahrt worden! Will man aber von dem Materiellen absehen: so steht jedenfalls fest, daß die Kirche der Dialektik bedarf, wenn ihre Lehre methodisch verfahren, richtig definiren und eintheilen und vor verkehrten Schlüssen und Gedankenverbindungen sicher sein will. [3]) Melanthons eigene Versuche sollen dem Unbewanderten den philosophischen Gesichtskreis aufschließen und zugleich erklären, wie man dem einen Meister folgen und doch seine Irrthümer berichtigen könne. Die Elemente der Physik schalten eine Art von natürlicher Theologie ein; die Begriffe Zufall und Nothwendigkeit, unmittelbare und vermittelte Causalität, die Principien des Werdens bieten Handhaben für die religiöse Ansicht. In der Seelenlehre wird eine vollständige Physiologie vorangestellt. Die Theorie des intellectuellen Vermögens führt auf die angebornen Ideen (notitiae innatae), und da sie von der Erfahrung nicht erzeugt

---

[1]) Bretschn. Corpus Ref. XI, p. 647. Disp. de Aristotele. Ibid. p. 1536. Decl. de philosophia.

[2]) Ibid. Tom. X. Quaest. acad. p. 688. Nunquam potui intelligere, quid sit philosophia aut quos haberet usus, priusquam hanc sinceram evangelii doctrinam attigi, quae nuper admodum singulari Dei beneficio renata est. Multos existimo in hoc esse consessu, qui idem ingenue fateantur, dignitatem, vim et usum philosophiae primum se cognita Christi doctrina intellexisse.

[3]) Tom. XI. Decl. de corrig. adol. studiis. p. 23. Complector ergo philosophiae nomine scientiam naturae, morum rationes et exempla. Ibid. p. 282. Eruditam philosophiam requiro, non illas cavillationes quibus nullae res subsunt.

bloß angeregt werden: so corrigirt Melanthon an dieser Stelle den Empirismus des Aristoteles.[1]) Neben der Erfahrung und dem urtheilenden Verstande soll die Ursprünglichkeit der Idee den dritten Grund aller Gewißheit bilden, dem dann auf Seiten des Willens die natürliche obschon beschränkte Neigung zum Guten entspricht. Nun besitzt allerdings die Kirche in der Offenbarung eine vierte Wahrheitsquelle, aber keine jenen andern feindselige oder entgegengesetzte. Denn sie bestätigt theils das schon Bekannte, theils tritt sie belehrend mit ihrem specifischen Gehalt in den von der Philosophie nur schwach bezeichneten oder ganz leer gelassenen Raum, und es hat gar nichts Widersprechendes, wenn oberhalb der Grenzen philosophischen Wissens positive Glaubenssätze Geltung finden, sobald diese nur nicht außer Zusammenhang mit den vorbereitenden Erkenntnissen bleiben.[2]) Daher kann es auch gelingen, den sittlichen Charakter des Menschen durch die Moralphilosophie mit dem göttlichen Gesetz dergestalt zu vermitteln, daß das Letztere nur dasjenige vollendet hinstellt, was in jenem schon von Anfang an wenn auch dunkel enthalten war.[3])

Die Dialektik nennt Melanthon die Kunst des klaren und wohlgeordneten Lehrvortrags mittelst richtiger Definition, Eintheilung und Beweisführung, welche jedem logischen Irrthum vorbeugt.[4]) Er giebt unter den zwei Haupttheilen von der Beurtheilung und von der Erfindung einen faßlichen Abriß der Aristotelischen Logik und liebt es, die Beispiele aus der Theologie zu entlehnen.[5]) Sein Schema für die Behandlung der einzelnen

[1]) Corp. Ref. XIII, De anima p. 144. Nam universales notitiae et dijudicatio non prius fuerunt in sensu quam in intellectu. Sed fatendum est, sensuum actione et singularibus objectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad rationanda universalia et ad dijudicandum.

[2]) De anima p. 151.

[3]) Vgl. Tennemann, Gesch. d. Philosophie. Bd. 9. S. 122. Ritter, a. a. O. S. 503.

[4]) Corp. Ref. Tom. XIII, p. 514. Dialectica est ars seu via recte, ordine et perspicue docendi, quod fit recte definiendo, dividendo et ratiocinando.

[5]) Ibid. p. 582. So werden z. B. die Satztheile des Johanneischen Prologs logisch durchgegangen und jedem einzelnen Satz seine species propositionum zugewiesen.

Materien, bestehend aus den Theilen: definitio, species, causae, effectus, cognata, pugnantia, ist die Wurzel des später gebräuchlichen complicirten Formulars.[1]) Historisch wichtig wurde auch seine Unterscheidung des exacten und speculativen Princips für Mathematik und Physik, von dem praktischen für die Erkenntniß des menschlichen Lebens und seiner sittlichen Bedingungen. Denn das praktische Princip erkennt schon eine über die Natur hinaus liegende höhere Bestimmung an, erlaubt also eine natürliche Verknüpfung mit den vollendeten Zwecken der Theologie, welche, wie wir sehen werden, nach der schulgerechten Feststellung ihres Begriffs entschieden den praktischen Wissenschaften zugeordnet wurde.[2])

Nach Melanthon hat also die Philosophie eine doppelte Aufgabe; sie ist erstens Welt- und Menschenkunde und Psychologie, hier mit der Naturwissenschaft verbunden, zweitens Denklehre oder Dialektik, theils also System empirischer Kenntnisse und Beobachtungen, theils Organon und kunstgerechte Anleitung für alles Wißbare. Sie umfaßt das Reich der Erscheinung und des freien Lebens und lehrt dessen Mannigfaltigkeit und Zusammenhang gedankenmäßig wiedergeben: aber die letzten Gründe der Erscheinung und die letzten Zwecke der Freiheit sind von der Philosophie höchstens angedeutet nicht wirklich erkannt worden, daher bleibt die Offenbarung in ihrem vollen Werth. — Melanthons philosophische Skizzen sind freilich unvollkommner Art; zu einer entschiedenen Durchführung bringt er es nirgends, und selbst den Nominalismus hat er halb behauptet halb zurückgenommen. Wie er die Philosophie kannte und übte, durfte er weder fürchten, dem Glauben in ihr eine alte Feindin zu erwecken, noch einen überwundenen Scholasticismus zu erneuern: sondern er meinte nur der wissenschaftlichen Gestaltung der Theologie zu dienen, wenn er ihr die Weltweisheit als Unterlage und die Methodik und Dialektik als Handhabe zuführte. Das Studium, zu dem er den Anstoß gab, wäre damals ohne Verbindung mit der Theologie leblos und unfruchtbar geblieben:

[1]) Ibid. p. 663 sqq.
[2]) Erotemata l. c. p. 651.

in diesem Wechselverhältniß aber entwickelte es eine Bedeutung, welche nicht weniger unsere Aufmerksamkeit als die der Geschichte der Philosophie auf sich zieht.

Das Ansehen des Aristoteles, welcher jetzt das letzte Stadium seiner schulmäßigen Herrschaft erlebte, erfuhr noch in demselben Jahrhundert Anfechtung. In Frankreich hatte Petrus Ramus um 1540 die ganze Methodenlehre, die Physik und Metaphysik des Aristoteles zu corrigiren und dessen künstliche logische Analysen mit einfacheren natürlichen Denkregeln zu vertauschen gesucht. Er theilte seine natürliche Logik in Erfindung und Disposition; die erste sollte synthetisch von der Definition und den Elementen des Gedankens ausgehen, die zweite zu der Verknüpfung in Urtheilen und Schlüssen hinüberleiten. Die einzelnen Satztheile heißen Argumente, aus ihnen entstehen Axiome, welche künstliche oder natürliche, vollständige und unvollständige, nothwendige und zufällige, positive und negative u. s. w. sein können. Aus diesen Mitteln lehrt der zweite Theil Schlüsse und Schlußreihen zusammensetzen. Auf die Hauptfrage der Philosophie, das Verhältniß der Begriffe zu den Dingen, läßt sich Ramus wenig ein und widerlegt weder den Nominalismus noch billigt er ihn; die Begriffe werden als gegeben angesehen, und nur ihre richtige Verbindung bildet das Kriterium der Wahrheit.[1]) So unvollkommen dieser logische Apparat sein mochte: so reichte er doch vermöge seiner Anschließung an Philologie und Rhetorik hin, um eine starke protestantische und namentlich reformirte Partei dem griechischen Meister abwendig zu machen. — Einen allgemeineren und religiösen Zweck verband der Deutsche Nikolaus Taurellus in Basel († 1606) mit eben so entschiedener Opposition gegen Aristoteles. Ihm kam es darauf an, den schlechtverhüllten Widerspruch der Schulweisheit und des Offenbarungsglaubens, über den sich Melanthon so leicht hinweggeholfen, zu Gunsten einer natürlichen Philosophie aufzudecken. Gerade jener Schulzwang habe die Philosophie mehr gehindert

[1]) Brucker, Histor. philos. vol. IV, p. 2. p. 571. Tennemann, Geschichte der Philosophie, Bd. 9. S. 420 ff. Ritter, a. a. O. V, S. 585.

als befähigt, sich dem Glauben anzuschließen. Der denkende Geist wolle an die Satzungen des einen Meisters, der für den Entdecker der Philosophie gehalten werde, nicht länger gebunden sein; finde er sich hier erlöst: so werde er die Grenzen menschlicher Erkenntniß williger inne halten.[1]) Mit einem Wort, Taurellus entwirft ohne Aristotelisches Muster eine Art von natürlicher Welt- und Gotteslehre, in welcher alles Theologische wenigstens analogisch vorkommt, und glaubt damit seinen Triumphus philosophiae dargethan zu haben. Die Philosophie offenbart ihre Neigung für höhere Wahrheit, obwohl ihr Amt immer nur das zweite sein kann. Denn während die Theologie sich mit Thatsachen der Freiheit beschäftigt, die am Willen Gottes hängen, und deshalb mit der Sünde beginnen muß, welche bedingend auf den höchsten Rathschluß wirkte: hat ihre niedrigere Verbündete alles auf der Allmacht Gottes Ruhende, also den ganzen Umkreis des Gewordenen und der empirischen Realität dem Gesetz ihres Denkens zu unterwerfen, und es hängt von ihr ab, wie weit sie sich von hier aus auch für höhere Anschauungen zugänglich machen will. Dieses Verhältniß beider Wissenschaften zu einander ist demjenigen ähnlich, welches die Kirchenlehre nachher selbst genehmigt hat.

Diese Angriffe beschränkten die Auctorität des Aristoteles, während gleichzeitig der Aristotelismus in der katholischen Kirche durch Cäsalpinus und Zabarella aufrechterhalten und fortgebildet wurde. Der Ramismus, obgleich im Verdacht einen Calvinistischen Anstrich zu haben, fand selbst unter den Lutheranern Vertheidiger, wie Johann Sturm und David Chyträus, von den Reformirten wandten sich Viele ihm zu. Mehrere deutsche Facultäten mußten eine Ramistische Faction in sich dulden, so Leipzig und Helmstädt,

---

[1]) Nic. Taurelli Philosophiae triumphus. Basil. 1573. Warum er seinem Werk diesen Namen gegeben, erklärt er in der epist. dedicatoria: Cum enim philosophorum auctoritate niteretur (philosophia) et eorum rationibus, cum theologia sic est congressa, victoriam ut non vincendo sed victa victrix obtinuerit. Victa quidem sese theologiae tradidit, sed exoptatum est hoc ipso nacta triumphum. — Quantum itaque humana mens ratiocinando assequi potest, tantum quoque philosophiae tribuendum est.

wo der Ramist Pfaffrad von den strengen Aristotelikern Caselius und Martini bestritten wurde.[1]) Die leichte von Melanthon eingeführte und auf deutschen Universitäten weitverbreitete Methode stand in der Mitte zwischen jenen Richtungen, ließ sich also nach beiden Seiten weiter verarbeiten. So entstand eine gemischte Ramistisch-Melanthonische oder Ramistisch-Aristotelische Lehrart, der sich namhafte Männer wie B. Keckermann anschlossen, während der reine Aristotelismus von Andern aufrecht erhalten wurde. Dazu kam aber noch ein anderes wichtiges Element. Aus der Fortsetzung der Thomistischen und Skotistischen Schulrichtungen war auch im Katholicismus ein gewisser Betrieb der Philosophie hervorgegangen; die Jesuiten bemächtigten sich dieses Lehrzweiges, Spanien und Portugal wurden die Bildungsstätten einer Jesuitischen Scholastik, ohne tiefere Lebenskraft, aber geeignet den nächsten Zwecken der erneuerten katholischen Kirchlichkeit und Gelehrsamkeit zu dienen. Die dogmatischen Händel der Löwener Universität und die Streitigkeiten mit den Molinisten haben einen ganz scholastischen Charakter; die Polemik eines Bellarmin verräth dieselbe Art der philosophischen Bildung. Im Jahre 1605 erschien die Metaphysik des spanischen Jesuiten Suarez und wurde auffallend genug unter protestantischen Lehrern ein vielgebrauchtes und anerkanntes Lehrbuch. Wie aber konnte sie das werden? Die Protestanten besaßen am Anfange des Jahrhunderts noch kein größeres systematisches Werk; Melanthon und Ramus hatten nur die Dialektik und Realphilosophie fragmentarisch und popular bearbeitet. Wollte der Protestantismus nicht zurückstehen, sondern in allen gelehrten Verhandlungen und Disputationen mit den Gegnern gleichen Schritt halten: so durfte das metaphysische Feld nicht unangebaut bleiben. Die innere Verwandtschaft der durch die Zeitrichtung in allen Confessionen gebotenen Streitmittel und Denkregeln, der gleiche Zuschnitt der Universitätsfächer duldete diese Zurückziehung nicht. Man wird mit Recht Beides behaupten dürfen, sowohl daß die

[1]) Brucker, Hist. philos. l. c. p. 576. Vgl. Guhrauer, Joachim Jungius und seine Zeit. S. 11.

unentbehrliche Disputirkunst die Ausbildung eines vollständigen philosophischen Cursus trotz alles früheren Mißtrauens gegen die Philosophie auch unter den Protestanten nothwendig gemacht habe, als auch daß die Letzteren durch ihre wieder aufgenommenen Aristotelischen Studien auf einen solchen mit Einschluß der Metaphysik aus eigenem Beruf hingedrängt worden seien. Der Zeit nach aber muß der von dem Katholicismus gegebene Anstoß vorzüglich in Anschlag kommen.[1]) Das genannte Werk des Suarez, das bedeutendste dieser Gattung, neben welchem aber auch die Schriften des Zabarella und Fonseca vielfach citirt werden, — ist im Ganzen ein eklektischer überwiegend an Thomistische Principien angelehnter, übrigens für den damaligen theologischen und dialektischen Gebrauch eingerichteter Aristotelismus, und man kann demselben einen hohen Grad von Faßlichkeit und Scharfsinn nicht absprechen. Der Verfasser behandelt die Metaphysik als nothwendige Unterlage der Theologie, da Niemand den höchsten Inhalt alles Wissens mit Gründlichkeit in sich aufnehmen könne, ohne vorher das allgemeine Gebiet alles gegenständlich Wißbaren erforscht zu haben. Die Metaphysik beschäftigt sich mit dem Sein, soweit es Realität hat; sie ist das allgemeine Wissen von dem Seienden, die Erkenntniß von den Dingen überhaupt, von ihrer möglichen und wirklichen Bestimmtheit, Einzelnheit und Unterschiedenheit. Als rein contemplative Wissenschaft (sapientia) geht sie jeder Anwendung und praktischen Disciplin voran, wie sie auf der andern Seite von der Dialektik, welche allein die Art des Wissens und dessen Werkzeuge zum Gegenstande hat, streng getrennt werden muß. Obgleich alles metaphysische Wissen nach Aristoteles erst durch die Sinne eingeleitet wird: so erhebt es sich doch durch die Evidenz seiner Principien über die empirische Gewißheit. Suarez beginnt seine Untersuchungen mit der höchst subtil durchgeführten Frage, wie das Sein in das Denken eintrete und ob demselben ein allen Dingen gemeinschaftlicher Begriff (conceptus formalis) entspreche.[2]) Hierauf

[1]) Tholuck, a. a. O. S. 55.

[2]) Suarez, Dispp. metaph. I, p. 7. 22—24. II, p. 41 sqq. Tiedemann, Geist der specul. Philosophie. V, S. 396 ff. Ritter, a. a. O. V, S. 549.

wird von den allgemeinen Eigenschaften alles Seienden, Einheit, Güte und Wahrheit, von dem Verhältniß der Substanz zum Accidenz, von der Theorie der Ursachen und deren Eintheilung gehandelt. Der zweite Theil des Werks geht zum concreten Sein über und theilt dessen Gebiet in das des Unendlichen und Endlichen; das Letztere fordert die bereits erörterte Scheidung nach Substanz und Accidenz, und von demselben Endlichen gelten die Kategorieen, welche sodann nach Aristotelischer Reihenfolge sammt ihrer inneren Gliederung und Anwendbarkeit auf die Mannigfaltigkeit der Dinge zur Untersuchung kommen. Den Beschluß des Ganzen bildet als problematischer Anhang dasjenige Sein, welches seine Realität nur im Denken hat, das ens rationis. Dieselbe Anlage der Metaphysik werden wir weiter unten wiederfinden.

Aus solchen theils eigenen theils fremden Bestandtheilen erwuchs bald nach dem Anfang des Jahrhunderts eine gemeinhin neuere Scholastik betitelte protestantische Schulphilosophie, welche entschiedener unter den Reformirten, langsamer unter den Lutheranern Eingang fand. Ihr Wesen ist ein verstandesmäßiger in tiefere Vernunftideen wenig eindringender, dafür aber höchst exacter und das ganze Feld der damaligen Wissenschaft umfassender Formalismus. Sobald dieselbe vorhanden ist, sind alle Zweifel an dem Werthe des Philosophirens zerstreut. Die Philosophie verwerfen, sagt ein Lehrbuch von 1609, kann nur heißen, sie mit philosophischen Gründen bestreiten, wodurch sie aber sofort wieder anerkannt wird.[1]) Den Mittelpunkt dieser Scholastik bezeichnet die Verbindung einer abstracten Ontologie und Metaphysik mit einer höchst geregelten Logik. Wir befinden uns in der Blüthezeit der Logik. Logische Fertigkeit und Richtigkeit gilt als Kriterium aller Wissenschaftlichkeit; dieser Forderung wird mit einer Virtuosität nachgestrebt, deren sich kein anderes Zeitalter in gleichem Grade rühmen darf, und es wird zum unverbrüchlichen Gesetz, man müsse die ratiocinationum *σχήματα* inne haben, wenn man überhaupt gehörig

[1]) Butelius, Enchiridion philosophiae. Lubecae 1609. p. 3.

lernen und wissen wolle. Einzelne Universitäten und Schulen haben ihre besondere approbirte Logik, in welcher der Entwurf Melanthons in einem genauen meist dreitheiligen Schema der Begriffs-, Urtheils- und Schlußbildung ausgeführt ist.[1]) Neben den Compendien der Logik gab es noch geordnete Regelsammlungen, welche einen Vorrath logischer Regeln von allgemeiner oder erst zu beschränkender Gültigkeit dem Gedächtniß zum praktischen Gebrauch überliefern sollten.[2]) Da die Beispiele am Liebsten aus der Theologie entlehnt wurden: so trat die logische Correctheit in Correspondenz mit der Orthodoxie, und man bemühte sich sogar, die Irrthümer häretischer Parteien wie der Socinianer auf logische Fehlschlüsse zurückzuführen.[3])

Mit dieser außerordentlichen Fertigkeit in der Logik verbindet sich noch die merkwürdige Vorliebe zu tabellarischen Uebersichten und Figuren. Es ist ein gewöhnlicher Fall, daß schwierigen Werken dergleichen Tabellen voranstehen, welche das vieltheilige logische Gefüge des ganzen Inhalts dem Leser mit einem Male vor Augen bringen; mitunter sind mitten im Text stammbaumähnliche Figuren eingeschaltet. Alles, selbst das Geistigste und Transcendente, unterwirft sich dem Schema und der Zeichnung. Wie

---

[1]) Wir verweisen beispielshalber auf Dannhauer, Epitome dialectica. Argentor. 1634. Scheibler, Tractatus logici Giess. 1619. — Logica Giessensis. 1624. — Chr. Weise, Logica Lipsiensis. 1690. J. Scharff, Manuale logicum Witeb. 1627. — Amandus Polanus, Logica. Basil. 1605. — Logica scholae Gryphiswaldensis. 1647. — Systema logicum Gothanum. 1659. — Logica Gottingensis. 1698.

[2]) Dan. Stali Regulae philosophicae. Jenae 1662.

[3]) Das stärkste Beispiel dieser Art ist die ironisch gemeinte Abhandlung: Mulieres homines non esse. Par. 1693, welche ihr Thema durch dieselben Schlußfolgerungen zu beweisen unternimmt, die von den Socinianern gegen die Gottheit Christi angewendet worden seien. Ferner vgl. Kesler, Metaphysicae Photinianae examen. Witeb. 1684. Aus Goslavs, Schmalz's, Moscorows u. a. Socinianischen Schriften werden hier logische Sätze ausgezogen und als unanwendbar auf das Dogma nachgewiesen, z. B. Plures naturae plures res constituunt, — Quod est in aliquo, non est id ipsum, in quo est (christologisch), — Duo contraria in uno et eodem subjecto nequeunt concurrere et de eo essentialiter praedicari; Deus et homo ita se habent, — Disparata cum sint opposita, eidem secundum idem eodem tempore inesse non possunt. — Bechmann, De modo solvendi Sophis-

früher schon der alte Beza seine Summa Christianismi mit einem bildlichen Abriß der Weltgeschichte unter dem Rahmen der absoluten Prädestination eröffnete: so finden sich jetzt ähnliche Beispiele in Menge, und von den technischen Formeln Barbara und Celarent bis zu dem Mysterium der Trinität wird alles Wissenschaftliche von dem gleichen Gesetz logischer Richtigkeit und Vollständigkeit, die sich am Besten in Zeichnungen und Tabellen erreichen läßt, beherrscht. Bis in die Kunstthätigkeit läßt sich diese Neigung verfolgen; das erste Zeitalter der Reformation erschuf den einfachen protestantischen Choral, das zweite, obgleich gerade in der Musik tief und ausgezeichnet, figurirte ihn mit seiner seltsamen vielverschlungenen Stilistik.

Wäre es hier der Ort, das philosophische Wesen dieser Vorcartesianischen Epoche in seinem ganzen Umfange kennen zu lernen: so würden wir an die Naturstudien und die Mathematik anzuknüpfen haben; für unsern Zweck genügt der Einblick in die scholastische Metaphysik und die für die Theologie so wichtige Methodenlehre. Von der Anlage und Absicht der Metaphysik gewährte uns oben schon das bahnbrechende Werk des Suarez eine Vorstellung, die wir kürzlich verdeutlichen wollen. Helmstädt war einer der vornehmsten Sitze des reinen Aristotelismus, und unter den philosophischen Lehrern daselbst steht Cornelius Martini voran. Aus dieser Schule lernte auch Jakob Martini, den wir

---

mata (Jen. 1667) macht sich gleichfalls auf polemische Weise mit confessionellen Fehlschlüssen zu schaffen. Folgender Trugschluß aus Darii ist katholisch:

Ubi est vera ecclesia, ibi est sacramentum,
Conjugium est, ubi est vera ecclesia,
E. Conjugium est sacramentum.

Calvinisch dagegen dieser:

Qui a lege Dei aberrat, necessario peccat,
Quidam homo aberrat a lege Dei,
E. Quidam homo necessario peccat.

Römisch wieder dieser andere:

Communio sub pane est mandata a Christo,
Communio sub pane est communio sub una specie,
E. Communio sub una specie est mandata a Christo.

als Verfasser eines metaph. Lehrbuchs hier benutzen.[1]) Metaphysik nach bekannter Definition ist also Wissenschaft des Seins, sofern es Sein (Ens) und jedem einzelnen reellen Sein gemeinschaftlich ist. Sie ist der Logik verwandt und ebenso universell wie diese, doch mit dem Unterschied, daß sie ein außerhalb des Denkens vorhandenes Ens reale zum alleinigen Gegenstande hat. Denn daß es ein solches Ens gebe, quod concipitur ab intellectu tanquam notissimum, beweist die Metaphysik nicht, sondern setzt es als ein unbestreitbares Axiom voraus. Doch beschreibt Martini die Form eines Denkactes, in welchem nichts Anderes als das Sein und zwar als reales nicht bloß nominales enthalten sei, und auf den alle übrigen Denkacte zurückgehn (mentis conceptus formalis et objectivus); daraus erhellt die Wahrheit der Metaphysik. Nach dieser Feststellung läßt der Metaphysiker das Object aus seiner bestimmungslosen Allgemeinheit heraus in eine Reihe von Unterscheidungen eintreten, die eine mögliche und wirkliche Bestimmtheit des Seins ausdrücken. Das Sein ist entweder einfaches oder verknüpftes (complexum et incomplexum), demnächst ergeben sich die Distinctionen des Positiven und Privativen, Actuellen und Potentiellen. Potenz und Act bilden den Uebergang zur Causalität; der Schriftsteller verweilt ausführlich bei dem Abschnitt de causis et causatis und beweist damit, welchen Werth die philosophisch-theologische Lehrkunst auf diese überall gebrauchte Kategorie legte.[1])

---

[1]) Jacobi Martini Exercitationes metaphysicae 1608. Vgl. Tholuck, a. a. O. S. 40.

[2]) Conf. Martini l. c. I, p. 139. Von der Vielfältigkeit der Subdivisionen giebt die causa efficiens ein Beispiel, welche sich nach folgendem Schema dirimirt:

Causa efficiens per se et per accidens
- physica — moralis
- immediatione virtutis — aut suppositi
- naturalis — voluntaria
- formalis — virtualis
- per transmutationem — aut emanationem
- αἴτιος — συναίτιος
- solitaria — socia
- propinqua — remota
- universalis — particularis.

Materie und Form sind innere, Hervorbringendes und Endzweck äußere d. h. von Außen kommende Ursachen, und diese vier Aristotelischen Arten der Ursächlichkeit, deren metaphysische Wahrheit oberhalb alles Naturzusammenhangs gesucht werden muß, erschöpfen mit ihren Unterabtheilungen Alles, wodurch das einzelne Sein bedingt wird. Nachdem so das Sein in den ihm immanenten Relationen sich dargelegt, folgen die einfachen Eigenschaften desselben, zunächst die Affectionen des Einen, Wahren und Guten.[1]) Die Einheit ist absolutes Prädicat, die beiden andern nur respectiv, und zwar muß das Wahre dem Guten voranstehn, weil das intellectuelle Moment potentiell früher ist als das des Willens. Von hier aus eröffnet sich abermals ein weites Feld metaphysischer Abstraction. Das Eine entfaltet sich zum Allgemeinen und Ganzen, worin es Eins und Alles ist; es bestimmt sich zum Einzelnen und giebt Raum für Gattung und Art; es verengt sich zum Individuum, dem graden Gegentheil des totum essentiae, und sinkt endlich zur bloßen numerischen Einheit herab, welche die Verhältnisse des Begrenzten und Unbegrenzten, des Vollkommenen und Unvollkommenen entstehen läßt. Daran hängt denn auch die Lehre von dem Andersein der Dinge, entweder in der Weise des Unterschiedes oder des Gegensatzes. Die zweite Affection der Wahrheit liegt als Uebereinstimmung der Sache mit dem Erkennen allem Denken zum Grunde; denn ehe noch ein logisches Urtheil, ehe noch Richtigkeit und Falschheit des Denkens möglich werden, muß dieses nach Aristoteles mit einem Untheilbaren in Berührung getreten sein, welches sich wohl ignoriren, aber nicht leugnen läßt.[2]) Auch die dritte Eigenschaft, das Gute, erscheint zuerst transcendental als die dem Sein an sich zukommende Vollkommenheit, welche die Annahme eines aus sich selbst schlechten Seins ausschließt; das transcendentale Gute ist der Grund aller Begehrung, kann also selbst weder begehrlich noch Zweck oder Relation sein, und erst

[1]) Avicenna fügt noch zwei andere, res und aliquid, hinzu, welche aber von Martini auf jene drei ersten zurückgeführt werden I, S. 244.

[2]) Exercitt. metaph. I, p. 475.

innerhalb des Gegensatzes determinirt sich das Gute weiter zum natürlichen und sittlichen.[1]) Demgemäß lehrt der erste Theil der Metaphysik, welche Reihe allgemeiner Aussagen sich aus den ersten Grundbestimmungen des Seins und seiner nothwendigen Abtheilungen, Wechselbeziehungen und Eigenschaften nach einander entwickeln lasse; und in dieses Netz soll der zweite Theil die wirklichen Größen einfügen. Das Sein zerfällt in seine Arten, Substanz und Accidenz, in Primäres, Selbstseiendes und Anhaftendes, die Substanz wieder in die vollständige und unvollständige.[2]) Jetzt wird der Vortrag beschreibend, wenn körperliche und unkörperliche Substanzen, Intelligenzen und geschaffene Geister vorgeführt werden, er wird dogmatisch, wenn den Engeln Ort, Zeit und Kraftmaaß zugewiesen wird. Für den Gottesbegriff war schon im ersten Theil bei der Unterscheidung des einfachen und zusammengesetzten Seins die Stelle gefunden. Gott ist derjenige, in welchem Sein und Wesen, Substanz und Accidenz, Thun und Vermögen nicht aus einander fallen, und dem in dieser Einfachheit die absoluten Prädicate des Einen, Wahren und Guten schlechthin zukommen. Da aber alle Dialektik sich innerhalb der Differenz dieser Momente bewegt: so bleibt die Idee des also definirten Gottwesens transcendent.[3]) Sichtlich ist der Philosoph bemüht, die Grenze des natürlich Erkennbaren hier wie in der Eigenschaftslehre innezuhalten: und doch wird er beständig zu theologischen Ausdrücken und Erklärungen verleitet, wie er denn z. B. die Schöpfung ex nihilo negativo in tempore et cum tempore mit theologisch-scholastischen Worten definirt. Sätze wie diese: Deus in sua natura est veritas et bonitas, — Deus est substantia vivens, — Vita Dei est sibi sufficiens, — Vita Dei est intellectualis, versuchen eine eigenthümlich philosophische Bezeichnung,[4]) während viele andere sich füglich in die Dogmatik versetzen ließen; nur die Trinität wird

[1]) Exercitt. metaph. I, p. 494.
[2]) Ibid. II, p. 523 sqq.
[3]) Martini, II, p. 688. 760.
[4]) Ibid. p. 809.

durchaus der Dogmatik anheimgestellt.[1]) Der Satz von dem zeitlichen Anfange der Welt ist gesichert durch den metaphysischen Kanon, daß die hervorbringende Ursache keinen Rückgang in's Unendliche zulasse, daß überhaupt ein quantitativ Unendliches nach Aristoteles unmöglich sei und die Zeit selber die Endlichkeit beweise, da jede Vermehrung der Zeit durch Zeit immer nur ein zeitlich Begrenztes ausmache. Aus der natürlich erkennbaren Welterhaltung und Vorsehung folgt die Nothwendigkeit des Bewußtseins und der sichtbaren Darstellung dieser Abhängigkeit, also der Cultus. Das ganze System schließt endlich mit der Darlegung dessen was Accidenz sei, worunter erstens die Quantitäten der Zeit, des Raumes und der Bewegung und zweitens die Qualitäten des Zustands und der Form gehören.

Ein zweiter vielgelesener Metaphysiker, Christian Scheibler in Marburg, vertritt die gemischte weniger an Aristoteles gebundene Gattung, faßt aber seine Aufgabe gründlicher, indem er länger bei den inneren Schwierigkeiten verweilt. Die Metaphysik hat nach ihm den Verstand in der Erkenntniß des rein Universellen zu orientiren; sie soll die Gestalten des Seins und die Anfänge und Formen des Werdens zeigen und die Namen erklären, unter welche alles dem Denken Gegenständliche fallen muß. Die von ihr geübte Abstraction ist eine andere, als welche in der Physik und Mathematik gefordert wird, da hier weder von dem einzelnen Ding allein, noch von der Materie allein, sondern von Beiden zugleich abgesehen werden soll. Eben daraus erweist sich die allseitige Brauchbarkeit dieser vornehmsten Wissenschaft, daß sie alle ontologischen Bestimmungen nur so weit untersucht, als sie in der allgemeinen Bewegung des Seienden durch die Menge seiner möglichen Abwandlungen enthalten sind. Sehr entschieden weist der Schriftsteller die bloß subjective Realität, das von Suarez am Schluß aufgenommene ens rationis, welches nur analogisch ein Sein heißen dürfe, ganz aus diesem Gebiet. Das zweitheilige

[1]) Lib. II, p. 765.

Werk handelt nun ebenfalls zuerst vom Sein überhaupt und dann von den Substanzen. Die transcendentalen Affectionen des Ens knüpfen sich hier in strenger Ordnung an die schon bekannte Dreiheit. Das Eine ist Einfaches und Zusammengesetztes, Ganzes und Theilweisiges mit vielen Unterarten, wobei nicht versäumt wird, diese Distinctionen schon für die nachherige Erklärung der wirklichen Substanzen des Geschaffenen und Ungeschaffenen einzurichten. Das natürlich Ganze braucht nicht metaphysisch ein solches zu sein; jenes besteht aus Materie und Form, dieses aus Gattung und Unterschied (genus et differentia). Die Theile eines Ganzen in ihrem Zugleichsein sind von dem Ganzen selber nicht reell, sondern nur durch das Denken unterschieden.[1]) In letzterer Beziehung sucht Scheibler einen vorsichtig beschränkten Nominalismus durchzuführen. Die Universalien sind weder bloße Namen, noch außerhalb des Einzelnen zu versetzen: daß sie aber im Einzelnen als solche schon actuell vorhanden seien, kann nur verneint werden. Am Einzelnen haftet immer der Unterschied; es umschließt nur die Möglichkeit und die Potentialität des Allgemeinen, so lange bis dieses vom Denken aus jener Beschränkung frei gemacht und zu einem ideellen Fürsichsein erhoben wird. Folglich ist es erst die Operation des Denkens, wodurch das Universelle wirklich ein solches d. h. gegen die überall anhaftende Differenz und Einzelheit gleichgültig gemacht wird.[2]) Die zwei andern Affectionen des Wahren und Guten faßt Scheibler ähnlich wie Martini als an sich seiende Vollkommenheiten, wie sie dem Sein vor aller Differenz und Entgegensetzung zukommen: aber in strengerer Abfolge schließen sich denselben die besonderen Abstufungen an, das Vollständige und Unvollständige, Endliche und Unendliche, Actuelle und Potentielle, welches Letztere, da man den actus essentiae et existentiae unterscheiden muß, auf den Begriff des Daseins führt. Durch das Dasein wird dem Sein nichts Anderes hinzugefügt als ein Heraustreten aus seiner ersten einfachen Unbestimmtheit. Es

[1]) Scheibleri Opus metaphysicum. Marp. 1636. I, p. 88.
[2]) Ibid. I, p. 115.

ist weder Substanz noch Accidenz, sondern lediglich ein Modus, welcher die ursprüngliche Indifferenz des Seins gegen den Unterschied des Möglichen und Wirklichen aufhebt, so gut wie diese durch die andere Kategorie der Potentia in anderer Weise aufgehoben wird, daher zu sagen: existentiam non addere aliquid essentiae ultra actualitatem.[1]) Im Endlichen sind Beide nicht wirklich zu trennen, weil keine Existenz ohne Wesenheit besteht, wie andrerseits im Universellen, welches auf bloßer Abstraction beruht, nicht zu vereinigen, und fälschlich hat der Platonische Idealismus dem Letzteren ein eigenes Dasein beigelegt. In Gott endlich verschwindet aller Unterschied des Einen vom Anderen, da Gott kein Allgemeines, sondern ein Besonderes ist.[2]) Wie Scheibler diese und ähnliche Kategorieen nebenbei an die Begriffe Gottes, der Trinität und Person Christi anlegt: so verfährt er auch in den nächsten Abschnitten vom Nothwendigen und Zufälligen, Absoluten und Relativen. Die Lehre von den Ursachen entwickelt er bis zu feineren Erörterungen über zeitliche, unzeitliche und ideelle Causalität und das Verhältniß des Causalen zum Instrumentalen. Warum nicht mehr noch weniger als jene vier Arten (causa efficiens, finalis, materia, forma) der Ursache anzunehmen seien, wird nach der Grundansicht des ganzen Werks consequent beantwortet: weil innerhalb der natürlichen Dinge nur eben diese gefunden werden, die richtige Denkmethode aber vom Materiellen auszugehen und kein anderes transcendentales Verhältniß aufzustellen gebietet, als zu welchem die ganze gemischte und zusammengesetzte Erfahrungswelt den Beweis liefert. Wenn das natürliche Ding erstens äußerlich durch sein Hervorbringendes und den Zweck seiner Entstehung und zweitens innerlich durch Materie und Form sein Dasein empfängt: so ist damit der ganze Umfang der ursächlichen Abhängigkeit genannt, und es kommt nur darauf an, ihn durch Unterabtheilungen zu verdeutlichen.[3]) — Der zweite

[1]) Ibid. I, p. 184 sqq.
[2]) Ibid. I, p. 111 sqq.
[3]) Ibid. I. p. 278.

Theil dieser Metaphysik ist noch theologischer als bei Martini ausgeführt. In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften glaubt man eine Dogmatik ohne Bibelstellen und Symbolcitate, aber mit Benutzung der patristischen und scholastischen Literatur vor sich zu haben. So sehr indessen der Verfasser in schwierige Fragen über Erkennbarkeit und Wesen Gottes, Art und Natur des übersinnlichen Wissens und Vermögens eingeht: so warnt er sich doch selbst vor scholastischer Vermischung der positiven und natürlichen Erkenntniß und sorgt für die philosophische Form seines Raisonnements. Nicht allein die Unsterblichkeit, selbst der Zustand der abgeschiedenen Seele, — welche Kräfte sie in das Jenseits begleiten, ob sie nach dem irdischen Körper Verlangen trage, wie ihre Willens- und Erkenntnißthätigkeit beschaffen sei, — wird von ihm erwogen.[1]) Gott und die Engel und die vernünftige Seele bilden zusammen den Stoff der geistigen Substanzen, und auf diese folgen als Accidenzen wieder wie vorhin alle Unterschiede des Zustandes und der Thätigkeit, nach welchen die sittliche und materielle Welt bewegt wird.

Wir lassen es billig bewenden bei diesen Auszügen; andere Werke von Johann Weiß (Gießen 1688), Conrad Hornejus und Stal sehen den erwähnten sehr ähnlich, und derselbe Zuschnitt der Metaphysik ist wenigstens im Lutherthum durch das ganze Jahrhundert der herrschende gewesen. — Damit aber diese Einschaltung nicht fremdartig erscheine, sind einige erklärende und weiter folgernde Zusätze nöthig.

1. Die eben beschriebene Metaphysik geht über Melanthons Absichten, der das philosophische Bedürfniß durch Logik, Psychologie, Welt- und Naturkunde befriedigt sehen wollte, weit hinaus.

---

[1]) Einige der behandelten Fragen lauten (II, p. 71 sqq.). An Deus sit substantia? An in Deo sint accidentia? Quomodo Deus contineat aliarum rerum perfectiones? An Deo conveniat vita proprie loquendo? An cognoscat Deus res creatas in se ipso solum, an vero juxta proprias earum essentias? An Deus cognoscat res contingenter futuras? De distinctione scientiae Dei in scientiam simplicem et scientiam approbationis, in practicam et speculativam. De voluntate Dei antecedente et consequente. An permissio recte dicatur voluntas signi? An possit Deus facere, ut praeteritum non sit praeteritum.

Der systematisirende Trieb überbot dessen einfache Entwürfe. Da es jedoch an selbständigen Kräften gänzlich fehlte: so ließ sich nur ein modificirter Aristotelismus herstellen, der wenig neues dem Protestantismus eigenthümliches Leben besaß. Die Wissenschaft war in der Lage, einen philosophischen Unterricht zu brauchen und doch nur mit fremden zum Theil katholischen Hülfsmitteln liefern zu können.

2. Dieser Metaphysik mangelt es ganz an psychologischer Basis, an gründlicher Vermittelung des Denkens mit dem Sein. Sie schiebt das ens rationis sogleich bei Seite, eilt zu der Ontologie und stattet das allgemeine Sein mit der Summe der höheren und niederen Prädicationen und Distinctionen aus. Ob aber diese Abstractionen nicht selber nur ein ens rationis darstellen, wird bloß gelegentlich oder gar nicht beantwortet. Auf die Theorie vom Sein folgt, wie wir gesehen, die Darstellung der geistigen oder körperlichen Substanzen, Gottes, der Engel[1]) und Menschen, die aus andern zum Theil religiösen Quellen geschöpft wird. Man könnte also schließen, daß beide Theile sich etwa wie Theorie und Anwendung, Ideal und Realphilosophie zu einander verhalten. Gleichwohl nimmt eben der zweite Theil Vieles in sich auf, was wie die Erklärung von Substanz und Accidenz und die Auslegung der Kategorieen richtiger schon im ersten eine Stelle gefunden hätte. Beide Theile stehen in einem unklaren Verhältniß zu einander, und trotz aller geschickten und scharfsinnigen Durchführung im Einzelnen gelangt das System nicht zur Einheit noch zur inneren Verbindung seiner Theile. Das Ganze ersetzt durch seine positive Haltung den Mangel an Kritik; die Metaphysik wird dogmatisch, ein Gegenstück der Dogmatik, und zwar trat sie als solches schon in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts auf, ehe noch die Dogmatik den höchsten Grad ihrer technischen Vollkommenheit erreicht hatte.

---

[1]) Nur die Engel, nicht der Teufel erhalten einen Platz in der Metaphysik, wie es scheint weil diese auf den sittlichen Gegensatz in der Geisterwelt überhaupt nicht eingehn wollte.

3. Um nun aber trotz dieser Mängel die metaphysischen Systeme wichtig zu finden, muß man sie als Bildungsmittel der philosophischen Technik, als Organon des gesammten Wissens und Vorschule und Grundlage theoretisch geregelter Lehrmittheilung ansehen. Der wissenschaftliche Apparat für mehrere Disciplinen war in ihnen niedergelegt. Das Sein oder Wesen mit seinen Affectionen, Arten und Unterscheidungen, die Substanz mit dem Accidenz und die Ursache sind die vornehmsten metaphysischen Begriffe, um welche sich Alles dreht; sie werden daher in keiner philosophische Präcision beanspruchenden Auseinandersetzung fehlen dürfen. Die Bezeichnung der Substanz fordert Definition, die der Accidenzen, Eigenschaften und modi weist auf Division, so daß sich der Lehrvortrag in das doppelte Geschäft der Definirung oder Constituirung und Eintheilung der aneinander gereihten begrifflichen Objecte vertheilen wird. Wie einförmig die Metaphysik Definitionen und Distinctionen mit einander abwechseln läßt, wie sehr der innere Zusammenhang darunter leidet, daß in lockerer Aufeinanderfolge alle einzelnen Namen und Aussagen der gleichen definirenden und parcellirenden Procedur unterworfen und damit gleichsam abgemacht werden, wie einseitig der ganze Anspruch philosophischer Wissenschaftlichkeit an der Präcision der Erklärungen und Feinheit der Zergliederungen, an dem qui bene distinguit bene docet hängt: lehrt jede Notiznahme von diesen Schriften. Sollte also die gleichzeitig betriebene Dogmatik nun demselben Bilde rationaler und formaler Vollkommenheit entsprechen, — und das war um so nothwendiger, da ihr Inhalt weit mehr innere Einheit mitbrachte als der metaphysische —: so läßt sich ungefähr vermuthen, welche Gestalt sie annehmen mußte. Wir behaupten nicht, daß der Formalismus, auf welchen wir hindeuten, aus der Philosophie der Zeit in die Dogmatik förmlich herübergenommen und entlehnt sei; denn die letztere trug die scholastische Neigung schon am Ende des vorigen Jahrhunderts in sich und brauchte nicht von ihrem Wege abzulenken, wenn sie sich durch die confessionelle Polemik in derselben bestärken ließ. Das aber ist unsere feste Meinung: gefördert, gesteigert und aufrechterhalten wurde der Formalismus und mit

ihm zugleich der logisch dogmatisirende Geist, der sich innerhalb desselben wohlgefällt, dadurch daß ein besonderes logisch-metaphysisches Lehrfach vorhanden war, welches ihm diente und diese Technik des Denkens und der Beweisführung für das wissenschaftliche Bewußtsein der Mehrheit schätzenswerth und unentbehrlich machen half. Wir haben ein Recht, von einer, wenn auch nur geistigen nicht materiellen Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie, sofern sie Pflegerin des gelehrten Zeitgeschmacks und der Zeitbildung war, zu reden.

4. Unsere Behauptung wird klarer, wenn wir sie in anderem Sinne auch umgekehrt gelten lassen. Daß die Logik für kirchliche und polemische Zwecke eingeübt und die Correctheit der Schlußbildung als Kriterium der Orthodoxie gegenüber den logischen Verstößen der Ketzer, Romanisten oder Calvinisten hingestellt wurde, bemerkten wir schon. Balthasar Meisner[1]) in seiner Philosophia sobria (Giess. 1611) geht außer grammatischen, rhetorischen und moralischen Fragen vorzüglich die Kategorieen und viele metaphysische Sätze durch, und aus jeder gewonnenen Regel macht er eine Anticalvinische Anwendung.[2]) So geflissentlich stellt sich die Kunst

[1]) Dieser Wittenberger Theologe gerieth mit dem strengen Aristoteliker C. Martini über die ausschließliche Brauchbarkeit des Syllogismus für die theologische Disputation in einen Streit, welcher von Seiten des Letzteren mit unanständiger verläumderischer Heftigkeit geführt wurde. Tholuck a. a. O. S. 57 giebt genauere Mittheilung über diesen Handel, aus welchem die mildere Denkart Meisners wie überhaupt der älteren Wittenberger Theologen erhellen soll. Allerdings mag Meisner auch ein religiöser Mensch gewesen sein, nicht bloß ein fanatischer Formkünstler. Im „Netz des Formalismus" war er jedoch ebenfalls verstrickt, sein Buch beweist es.

[2]) Meisner streitet hauptsächlich gegen die Logik von Keckermann und Goclenius und discutirt eine große Menge von Sätzen, obwohl er es nicht für angemessen erklärt, sich in theologischen Dingen immer nur der syllogistischen Beweisform zu bedienen. Von den logischen Fragen betreffen viele die Abendmahlslehre, der sich am Leichtesten ein rein logischer Gesichtspunkt abgewinnen ließ. Wir erwähnen die Quästionen (cp. 1 de accidentibus): An propria unius rei possint communicari alteri diversae? d. h. ist bei der essentiellen Verschiedenheit zweier Naturen eine Mittheilung der Idiome natürlich oder übernatürlich denkbar? — (cp. 2 de relatis) An relatio veram importet relatorum praesentiam? was die Calviniſten darum bejahen, um die Gegenwart Christi auf diese mutua

des richtigen Denkens in den Dienst des rechten Glaubens und will nur auf gleicher Seite mit diesem angetroffen werden. Der vorhin skizzirten Metaphysik sieht man nicht minder ihre theologische Brauchbarkeit an. Zwar in das rohe Gemisch der mittelalterlichen Scholastik sinkt sie nirgends zurück; im Großen waren die Gebiete doch gesondert und der Theologie ihr Eigenthümliches gewahrt, wie denn auch der Fortschritt der Form im Vergleich mit jener alten nicht verkannt werden kann. Aber unsere reinere Scholastik widersteht doch der Versuchung nicht, theils innerhalb der philosophischen Schranken dem Dogma möglichst entgegenzukommen, theils diese Grenzen zu überschreiten. Geht doch Martini so weit, aus dem Mißverhältniß des Gewissens mit dem Zweck der Schöp-

---

habitudo unius ad aliud, welche noch gar keine Vereinigung enthält, zu reduciren. — An in relatione relatum correlato propter σχέσιν inesse nequeat? von den Reformirten geleugnet, obgleich bei vielen Relationen menschlicher und übermenschlicher Art wirklich ein Vorhandensein des Einen im Andern stattfindet. — (cp. 3 de causis). An idem possit esse causa et effectum? mit Anwendung auf die Prädestination, da die Reformirten das Verdienst Christi und den Glauben der Menschen nur als Mittel und Wirkung, nicht Ursache der Erwählung, die dann eine absolute wird, gelten lassen. — (cp. 5 de enunciationibus) An copula sit pars enunciationis? So wollen die Calvinisten, damit die tropische Bedeutung, die weder im Subject noch im Prädicat liegt, durch die Copula als einen integrirenden Theil des Satzes eingeführt werde. Daher auch zu fragen: An copula sit pars praedicati? An tropus possit esse in copula? welches Letztere die rein verbindende, nicht significative Natur der Copula nicht zuläßt. An praedicatum quandoque sit pars subjecti? ebenfalls von den Calviniſten verneint, indem sie folgern, der Sinn der Einsetzungsworte könne nicht sein: Panis, sub quo est corpus meum, est corpus meum. — Zur Metaphysik gehören die Fragen (cp. 1 de ente et existentia): An duo actus primi in ente realiter existente concedendi? Der Menschheit Christi sind allerdings zwei solche actus primi nach der comm. idiom. beizulegen, wenn man den einen substantiell menschlich, den andern hypostatisch denkt, was sich mit natürlichen Analogieen belegen läßt. — (cp. 2 de simplicibus entis affectionibus) An vere unum sunt, quae definitione, tempore aliisque modis differunt? gegen die reformirte Unterscheidung der Taufe des Wassers von der des Geistes. — An omne malum sit ens mere privativum? — An totum realiter differat a partibus simul sumtis? Indem die reformirten Logiker wie Keckermann dies bejahen, bestreiten sie den christologischen Satz: Quicquid de Christo dicitur, vel secundum utramque, vel secundum alterutram naturam dicitur, mit seinen Folgerungen für die communicatio idiomatum.

fung einen Schluß für die Erbsünde zu ziehn.[1]) Die Begriffe von Substanz und Person, von Schöpfung und Zeugung, die Namen unio und communicatio werden sichtlich für den Zweck der Kirchenlehre zurechtgelegt.[2]) Wenn die metaphysisch nothwendige Verbindung des Guten mit dem Sein auf den Satz führt: Quod non est bonum, illud ne est quidem: so sorgt die zutretende Erklärung sogleich, daß die Realität der Sünde und des Bösen im Endlichen nicht gefährdet wird. Die Spitzen des Dogma's liegen zwar weit oberhalb der philosophischen Sphäre, aber auch sie sollen doch mit den menschlichen Gesetzen der Logik und Metaphysik nicht zerfallen, so daß von einer gewissen speculativen Rechtfertigung oder Begründung nur sehr Weniges völlig ausgeschlossen erscheint.[3]) Versuchsweise wenigstens wird hier und da sogar das Positivste, wie die Auferstehung des Fleisches, auf aprioriſchem Wege deducirt.[4]) Wenn also die philosophische Argumentation nach Inhalt und Tendenz in solchem Grade von Seiten der Dogmatik angezogen und in Bewegung gesetzt wurde, wenn sie sich dem Dogma so freiwillig zur Verfügung stellte: so war, glauben wir, diese Dienstbarkeit zugleich die Form, unter der es ihr möglich war, einen rückwirkenden Einfluß auf die Theologie zu üben und ihr dialektisches und constructives Gepräge innerhalb der Dogmatik im Gange zu erhalten. Welchen Raum nimmt die Lehre von Gott oder dem Zustand der abgeschiedenen Seele in unserer Schulmetaphysik ein! Wie ausführlich und mit welcher Genauigkeit dociren ein Scheibler oder Martini von Wesen und Eigenschaften

---

[1]) Martini Disp. metaph. p. 931 sqq.

[2]) Weiss, Compendium metaph. p. 69.

[3]) Scheibler, Opus metaph. p. II, p. 23 sqq. p. 159.

[4]) Martini l. c. p. 563 reiht zu diesem Zweck fünf Sätze an einander, deren jeder dann syllogistisch bewiesen wird:

1. Anima post mortem requirit materiam.
2. Anima separata a corpore retinet conjunctionis desiderium.
3. Nulla propensio est frustra data.
4. Anima extra corpus constituta est in statu imperfecto. Ergo ita perpetuo non est.
5. Eandem numero materiam appetit.

Gottes! Wenn die Philosophie ihrerseits so Viel zu sagen wußte: so durfte die Dogmatik ihrer höheren Stellung sich bewußt unmöglich dagegen zurückstehen; sie mußte jener auch in der Kunst und Künstlichkeit ihres Unterrichts gleichkommen.

Möge man diese Auffassung der Sache im Verfolg bestätigt und ergänzt finden. Zunächst sehen wir noch ein drittes Stück des philosophischen Studiums genauer an. Gewisse Grundzüge der Lehrmethode haben wir in Händen; aber die Methodik wurde in einem Detail ausgearbeitet, welches beweist, wie untrennbar alles Lehren und Disputiren an Schematismus und schwierige Terminologie gebunden war. Die Anleitungen von Alsted, Keckermann und Calov sind von abschreckender Trockenheit, und doch darf uns ihr Inhalt nicht ganz unbekannt bleiben. Methode, sagt Calov,[1]) als der regelrechte Proceß in der Behandlung der Dinge, ist mit Recht von Plato ein Geschenk der Götter genannt worden, weil kein Unterricht zum Ziele führt, der nicht den richtigen Weg einschlägt. Sie ist nicht eine Frucht, sondern ein Theil der Logik, beruhend auf der dritten Operation des Denkens, auf der der Anordnung.[2]) Ihre Aufgabe ist von doppelter Art, da sie sowohl lehren soll, wie Neues (synthetisch) gefunden, als auch wie schon Gefundenes und Hervorgebrachtes zerlegt und (analytisch) auf seinen Anfang zurückgeführt wird. Alle Vorüberlegung (praecognita) der Methode bezieht sich sowohl auf das Ziel des zu gestaltenden oder mitzutheilenden Wissens, als auch auf dessen Object, welches entweder das Ganze einer Disciplin und eines Systems, oder ein Moment derselben sein kann. Beide stellen ihre eigene Forderung an die Methode. Das Theilweise, d. h. die Aufstellung eines Einzelnen, giebt ein Thema; Themata sind theils einfache Propositionen (thema simplex, theorema), theils verbundene (th. conjunctum) d. h. Beweis und Widerlegungssätze (problemata), theils figurirte, die in Fragen (quaestiones) ausgeführt werden. Soll ferner die Methode der

[1]) Abraham Calov De methodo docendi et disputandi tractatus novus. Rost. 1636.
[2]) Ibid. p. 23.

Beschaffenheit des Objects angepaßt werden: so ergeben sich verschiedene Möglichkeiten der Anordnung und demgemäß nach Calov's Unterscheidung [1])

1. Die natürliche Ordnung, bloße Abbildung des unmittelbar sachlichen Zusammenhangs. Sie kann wieder sein a) die des Ursprungs, die genetische, b) die des Umfangs (latitudinis), welche von dem Allgemeinen zum Besonderen übergeht, c) die der Stellung (locationis), vom Höheren zum Niederen herabsteigend.

2. Die positive Ordnung, welche ihr Gesetz von einem andern Grunde auf den Gegenstand überträgt, statt es aus diesem zu entnehmen.

Schon hieran knüpfen sich gewisse Vorschriften über Verbindung des Gleichartigen, Grenzbestimmung des Gegenstandes, Continuität des Fortschritts, Präcision der Bezeichnung. Verwickelter wird das Verfahren, sobald ein aus mehreren Materien bestehendes System (systema aggregatum) der methodischen Durchführung vorliegt. Eine einleitende Erörterung (praecognita, protheoria), sei sie nun kurz in Theoremen (Thesen) oder ausführlicher in Problemen abgefaßt, ist wünschenswerth, wenn nicht nothwendig, wird aber von den Verschiedenen verschieden rubricirt.[2]) Der Eine verlangt Erklärung vom Wesen der Sache und dem Interesse an ihr, dem Studium und der Erlernung. Der Andere entwirft ein Schema mit den Rubriken: Name, vorläufige Umschreibung, Eintheilung, Ursprung, Nutzen und Zweck, Verwandtes und Gegensätzliches. Der Dritte erwartet allgemeine Erklärung des Gegenstandes, Angabe der erforderten Geistesthätigkeit (habitus), Beschreibung des Systems, Anordnung und synoptische Tabelle. Alle diese Vorkehrungen laufen indessen wesentlich auf das doppelte Bedürfniß der Feststellung (constitutio) und der Eintheilung (divisio) hinaus. Die erstere soll die Existenz und die Essenz des Darzustellenden zuerst dem Namen nach, also etymologisch und

---

[1]) Ibid. p. 48 sqq.

[2]) Vgl. die Schemata von Alsted und Keckermann bei Calov l. c. p. 84 sqq.

homonymisch, dann sachlich durch Anführung von Attributen, Ursachen und Wirkungen, von Nützlichkeit und Zweck kenntlich machen, die andere den Weg und die Reihenfolge der Mittheilung nach dem jedesmaligen Lehrzweck vorzeichnen. Sämmtliche hierzu nöthige Bemerkungen werden sich ihrer Art nach unter die Formen der Axiome, Theoreme und Probleme, denen noch πορίσματα zuweilen auch Canones und Quästionen beigesellt sein können, vertheilen. [1])

Was von der inneren Einrichtung der Prolegomena gesagt ist, bedingt im Ganzen auch die der Ausführung selbst, welche Punkt für Punkt das gleiche Verfahren wiederholen wird; und nur dadurch kommt einiges Leben in diese Uniformität, daß die verschiedene Natur praktischer und theoretischer Disciplinen auch von der Methode anerkannt wird. [2]) Immer wollen theoretische Stoffe von Innen heraus construirt sein, so daß von dem Princip zu dessen nächsten und entfernteren Folgerungen ein stetiger Uebergang stattfindet: praktischen aber wird dadurch genügt, daß sogleich neben die Erklärung des Gegenstandes dessen Ziel und Zweck tritt und hierauf erst die Erörterung der zwischenliegenden Mittel folgt: und darnach ist zu beurtheilen, welche von Beiden der erwähnten natürlichen und genetischen, welche der positiven Anordnung näher stehen werden. Abgesehen von diesem Unterschied im Großen galt doch im Einzelnen unter allen Umständen das Gesetz der Absonderung des Primären von dem Secundären und Abgeleiteten, des Streitlosen von dem Streitigen; nur fragte sich, wie Beides gegen einander zu vertheilen war. Und in dieser Hinsicht unterscheidet Calov noch

1. Die geschlossene Art (modus connexus). Diese enthält entweder a) eine fortlaufende Satzreihe der Wesensbestimmungen, deren jede für sich mit Erklärungen der Attribute und Affectionen und Beantwortungen des Streitigen verbunden ist, — oder b) dieselben Sätze, statt dessen begleitet von Folgerungen in Fragform auch wohl von Beispielen und Belegen.

[1]) Calov l. c. p. 103.

[2]) Ibid. p. 139 sqq.

2. Die nicht geschlossene Art (modus inconnexus), welche entweder a) die constituirenden Behauptungen in Capitel zusammenstellt und den Commentar mit seinen erläuternden Excursen über das Fragliche davon abscheidet, — oder b) dieselbe Gliederung unter Theoreme, die das Erste, und Probleme, die das Zweite bezwecken, vertheilt.

Soweit dieser Ueberblick der Namen und Formbestimmungen, der sich leicht um das Doppelte vermehren ließe. Nach ihrer Anwendung brauchen wir nicht weit umzuschauen; ein großer Theil der dogmatischen Literatur stellt uns einen Compler von Thesen, Themen, Problemen, Theoremen, Canones und Quästionen vor Augen, liefert Beispiele der geschlossenen und nicht geschlossenen, der synthetischen und analytischen Ordnung, läßt die Definition und Division, die Onomatologie und Pragmatologie durch alle Abarten und Modificationen hindurchgehen. Ungeachtet der Mannigfaltigkeit, welcher diese Bestandtheile noch Raum ließen, läßt sich doch ein stereotyper Zuschnitt der Methodik nicht verkennen, derselbe den wir in der Logik und Metaphysik wahrnahmen. Sie bezweckt vorherrschend, wenn auch in mechanischer Weise, Genauigkeit und Vollständigkeit in der Erfassung des Einzelnen. Auf das Einzelne, auf secreta capita, aus deren Menge sich ein Ganzes zusammensetzt, ist alle Aufmerksamkeit gerichtet. Der Begriff eines numerischen Reichthums bildet den Maaßstab der Wissenschaft und Erkenntniß, und das Nebeneinandersein vieler scharf umgrenzter Theilvorstellungen ist das eigentliche Element des kunstgerechten Denkens. Daher sorgt auch die Methode dafür, daß kein positiver Gedanke auftrete, welchen nicht die Division sofort in kleinere und kleinste Momente bis zu Atomen herab zerspaltet. Und nicht minder sorgt sie dafür, dem so zerlegten Einzelnen wieder die nöthige Abrundung und compacte Festigkeit zu geben, damit es nicht nur seine Stelle im System ausfülle, sondern auch für sich brauchbar sei. Daher die Anleitung, jedes Thema oder Theorema thetisch und antithetisch auszubeuten und es bis zum Problematischen und Streitigen zu erweitern; denn es soll eben schon in seiner Besonderheit wirken und alles Zugehörige vom bloßen Namen bis zum

entfernteren Antheil an der Sache oder an ihrem Gegentheil mit einem Mal überschaut werden. Knüpft sich dagegen ein Thema an's andere: so soll es über das Woher und Wohin seiner Entstehung vollständige Auskunft geben, wozu es kein anderes Mittel giebt als die Geltendmachung des Causalverhältnisses nach den vier Aristotelischen Benennungen. Nehmen wir diese drei Stücke, Definition, Division und Causalität zusammen, rechnen wir hinzu, daß in der Regel von der Namens- zur Sacherklärung fortgegangen und mit verwandten oder gegensätzlichen Beziehungen geschlossen wird: so haben wir schon einen großen Theil des üblichen Verfahrens in Händen. Wir könnten nun zu der am Meisten gebrauchten und am Vielfältigsten eingetheilten causa noch eine Reihe der sonstigen Kategorieen beifügen, nämlich: materia (ex qua, in qua, circa quam) forma, finis, subjectum (quo et quod, remotum et propinquum), medium, principium, terminus (a quo, per quem, ad quem), duratio, endlich proprietates und affectiones nebst ihren Unterabtheilungen. Indessen dies Specielle bleibt eben so gut der theologischen Anwendung überlassen, die uns auch auf das Verhältniß der analytischen zur synthetischen Behandlung nochmals zurückführen wird.

IV. Verhältniß der Theologie zur Philosophie.

Die Frage, welche Stellung die kirchliche Theologie dieses Zeitalters zu der philosophischen Erkenntniß eingenommen, haben wir uns durch den vorigen Abschnitt sehr erleichtert; dieser enthält schon einen Theil der Antwort, indem er ein mit Genehmigung der Kirche gebildetes und gepflegtes philosophisches Studium vorführt. Weder Ignorirung noch Feindseligkeit noch unbegrenzte Hochschätzung oder gar unterwürfige Hingebung von Seiten der Theologie kann dies Verhältniß erklärlich machen, welches die Philosophie nicht sich selber zutheilte, sondern von jener als der Richterin über alle menschliche Geistesthätigkeit empfing, — vielmehr nur ein bestimmtes Maaß der Anerkennung. Das factische friedliche Nebeneinanderbestehen und theilweise Aufeinanderwirken

beider Lehrweisen bietet gewiß den besten Commentar zu der vorhandenen theoretischen Auffassung. Die Philosophie machte sich selber zu dem, was sie auf diesem Standpunkte sein konnte und sollte, und rechtfertigte das über sie gesprochene Urtheil. Aber ein Resultat liegt uns erst vor, wenn wir eben dieses Urtheil in seiner theoretischen Fassung von Seiten der Theologie und mit Rücksichtnahme auf beide Confessionen dargelegt haben.

Vor Allem gebührt hier dem altdogmatischen Protestantismus das große Lob einer unverkünstelten Offenheit und Bestimmtheit, und er kann in dieser Rücksicht einer späteren viel tieferen, aber auch beständig schwankenden protestantischen Wissenschaft als sittliches Muster vorgehalten werden. Er wollte nicht Viel und nicht das Höchste, aber er wußte was er wollte und hielt es mit charaktervoller Entschiedenheit fest. Mit der Rückberufung der Philosophie aus ihrer reformatorischen Verbannung verbindet sich im siebzehnten Jahrhundert eine bestimmte Anweisung ihrer Befugniß. Seitdem Johann Gerhard das Studium der Philosophie empfohlen, wird der verus usus philosophiae in theologia ein gewöhnlicher meist sehr ähnlich behandelter Artikel. Alle sprechen aus einem theologischen Selbstgefühl, welches der Weltweisheit ohne alle Eifersucht und ohne Furcht vor Uebergriffen, die doch keinen Erfolg haben werden, ihr ehrenvolles wenn auch nur dienendes Hülfsamt gönnt. Dienen aber kann und soll sie zur Erklärung der unentbehrlichen philosophischen Begriffe, zur Begründung der Religionsmaterien niederer Ordnung, die nicht über die menschliche Fassungskraft hinausliegen, endlich zur Widerlegung des Falschen und Widersinnigen, da ihr Urtheil in negativer Hinsicht, wie schon Luther anerkannte, Glauben verdient.[1]) Dagegen gebührt ihr weder das Recht, für die eigentlich religiöse Einsicht und Erfahrung Organ zu sein, noch zum specifischen Dogma selber halbe oder ganze Beweismittel zu liefern, noch auch

[1]) J. Gerhard, Methodus studii theol. Jenae 1620. p. 93 sqq. Triplex est philosophiae in theologia usus, ὀργανικός, κατασκευαστικός, ἀνασκευαστικός. — Zach. Ursinus, De vero usu rationis et philosophiae in theologia. Conf. Walch, Bibl. theol. I, p. 13.

ihre Widerlegungssätze gegen das letztere zu richten. Jeder der Anwendungen steht eine Mißanwendung gegenüber, und von dieser haben sich die Reformirten Keckermann und Alsted nicht frei erhalten, wenn sie den philosophischen Einfluß über die Grenze erhöhen und in das specifisch Christliche sich erstrecken lassen.[1]) Denn so wenig von Gott etwas absolut Widersprechendes ausgehen kann, so wenig fesselt ihn doch das menschlich logische Gesetz, und selbst der Satz des Widerspruchs tritt innerhalb des Dogma's nur vermöge gewisser Limitationen in Kraft.[2]) Andere setzen gründlicher als Gerhard aus einander, daß keine theologische Disciplin, weder Exegese noch Kirchengeschichte noch Dogmatik, ohne philosophische Beihülfe zum Ziele kommt. „Niemand kann fliegen ohne Flügel," Niemand sich durch schwierige dogmatische Kapitel von Gott, der Schöpfung und Vorsehung hindurcharbeiten ohne Einsicht in die auf jedem Schritt ihm begegnenden metaphysischen Begriffe und Bezeichnungen, und selbst christologische und anthropologische Fragen kann er nur mit solchen Mitteln in's Licht stellen.[3]) Dieselbe Nothwendigkeit ergiebt sich bei der Begründung allgemeiner Religionswahrheiten, dieselbe bei der Bestreitung der Ketzereien. Es war philosophische Unbewandertheit, die einst Flacius und viele Andere fehlgreifen ließ. Die gewöhnliche Abneigung entspringt aus Unkenntniß und Mißverstand; ars non habet osorem nisi ignorantem, wie Scheibler sagt. Wie aber, wenn der Verdacht doch gerechtfertigt wäre? Oder ist nicht die Philosophie von jeher im Widerspruch mit dem Glauben gewesen? Muß nicht ihre eigene Irrthümlichkeit bei jeder Hülfsleistung schädlich einwirken? Diese Entgegnung wird von unsern philosophischen Freunden mit gleicher Instanz zurückgewiesen.

1. Ihrem Wesen nach kann die Philosophie der Offenbarung unmöglich widersprechen, denn sie ruht wie jene zuletzt auf dem

---

[1]) Gerhard l. c. p. 108 sqq.

[2]) Ibid. p. 111.

[3]) Weiss, Metaphys. Dedicatio und die dort citirten Stellen von Kesler, Dannhauer und Lyser. Scheibler, Opus metaph. Prooem. cp. 2. Meisner, Philosophia sobria, p. 984.

Grunde der göttlichen Vernunft, welcher alle Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten erst möglich macht.[1]) Das Gegentheil wäre nichts Besseres als das scholastische Resultat einer doppelten Wahrheit. Erst die Philosophen haben durch Abirrung und Ueberhebung ihres Geistes sie verfälscht.[2]) 2. Die biblischen Warnungen vor falscher Menschenweisheit (1 Kor. 2. Kol. 2.) treffen nur die gemißbrauchte und sophistische, nicht die ideale Speculation.[3]) 3. Aller Widerspruch gegen die Theologie entspringt aus einem unberechtigten Abschluß logischer, physischer und metaphysischer Sätze selbst für das rein geoffenbarte diesen Gesetzen nur relativ unterworfene Gebiet. Auf diesem Felde hat die Philosophie nicht ein falsches, sondern vielmehr kein entscheidendes Urtheil oder überhaupt keine Stimme, und sie irrt nothwendig, sobald sie allein gelten will.[4]) 4. Da aber selbst die wirklich existirende Philosophie einen gewissen Gehalt von der Art hat, daß dessen Wahrheit mit der des Denkens überhaupt steht und fällt:[5]) so muß es erlaubt sein, von diesem aus auf theologische Dinge zu argumentiren. Nur halte sich diese Folgerung, statt über das Geoffenbarte voreilig nach eigenem Maaßstabe abzuurtheilen, innerhalb der

---

[1]) Scheibler, Op. metaph. prooem. cp. 3. Dei effata non sunt sibi ipsis contraria. Atqui utraque effata, et Philos. et Theol., quae inquam utrobique talia sunt, sunt Dei effata. Ergo etc. — Meisner, Philos. sobria p. 937 beweist dasselbe aus der triplex ratio veritatis, objectiva confirmativa significativa. Die letzte Bedeutung der Wahrheit besagt nur Uebereinstimmung des Wortes mit dem Gedanken, die zweite die des Gedankens mit der Sache, durch die erste aber, auf welcher jene andern beruhen, definitur convenientia rerum cum intellectu divino. Daher sicut una est Dei essentia, sic et una tantum Dei est sententia. Quodcunque igitur semel verum, in eodem sensu nunquam est falsum, quia alias Deus secum ipse pugnaret. Ergo si in Philosophia aliquid verum est reipsa, nunquam illud falsitatis argui poterit a Theologia.

[2]) Meisner p. 984. 994 sqq.

[3]) Scheibler l. c. cp. 7. p. 13.

[4]) Gerhard l. c. p. 116. Lumen naturae non perficit lumen gratiae, sed lumen gratiae perficit lumen naturae. Meisner p. 28 sqq.

[5]) Dergleichen Scheibler aufzählt S. 8: Deum esse primam causam, substantiam esse ens, lineam rectam esse brevissimam intra suos terminos, regnum contra se divisum non posse consistere u. s. w.

Grenzen hülfsleistender Nachweisung. Die rechte Argumentation ist keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sondern ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere (ἐκ τοῦ γένους πρὸς τὸ εἶδος). Im Ganzen stehen beide Wissenschaften so zu einander, daß die niedere mehr die Realität des Gewirkten, des Gattungsmäßigen und Universellen, die höhere dagegen die des Wirkenden und der Arten und Besonderheiten darzustellen hat, und diese naturgemäße Abstufung ist am Besten geeignet, die Würde der Philosophie durch heilsame Beschränkung zu schützen. Man sieht, daß dieser Anschauung die Annahme einer stufenmäßigen Unterordnung der einen Wissenschaft unter die andere zum Grunde liegt. Vermöge ihres höheren Ursprungs ist die Theologie hyperphilosophisch: dagegen kann sie von vorn herein nicht antiphilosophisch sein, wenn nicht ein unerträglicher Dualismus in die geistige Schöpfung eindringen soll, sondern sie wird es erst durch die Ueberhebung und vermessene Ausschreitung der Speculation, durch menschliche Abirrung und Sünde. Daher ist nöthig, das organische Verhältniß zwischen Beiden dadurch wieder herzustellen, daß ebensowohl die normale philosophische Function anerkannt und geregelt wie jeder unberechtigte Uebergriff zurückgewiesen werde.[1])

So urtheilen Scheibler, Martini, Meisner und Gerhard, so die späteren Jenaer Theologen[2]) Baier und Musäus, und sie berufen sich dabei auf die Kirchenväter, welche ein ähnliches Verhältniß gewollt hätten; Andere verfahren, ohne es auszusprechen, nach gleichem Grundsatz. Der Philosophie wird ein doppelter, materieller und formeller oder werkzeuglicher Einfluß eingeräumt; aber nur der letztere ist umfassend, der erste auf das Propädeutische, Negative und Apologetische streng beschränkt; vertheidigen, vorbereiten und auseinandersetzen helfen darf sie Alles, beweisen und hervorbringen Nichts. Sie richtet gewisse Pfeiler auf, von welchen aus das wundervolle, aus eigenem Material gebaute und von

---

[1]) Scheibler l. c. p. 10. 11. A similitudine — ab effecto ad causam — a genere ad speciem — ab universali ad singulare bona est argumentatio.

[2]) Baier, Compend. p. 24. Joh. Musaeus, Introductio in theol. p. II. cp. 5.

der Philosophie selbst nur geregelte und ausgemessene Gewölbe der Offenbarung sich weit über die Region des Natürlichen erhebt.[1])

Vergleicht man die Erklärungen der Reformirten: so wird man sie im Grundsatz keineswegs abweichend finden. Nicht weniger bestimmt dringen Keckermann und Alsted auf Abhängigkeit und dienende Unterwerfung der Philosophie;[2]) nicht minder streng schließen sie gegen dieselbe die Spitzen des christlichen Dogma's ab, während sie zugleich jeden an sich seienden Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie als unmöglich von der Hand weisen.[3]) Jedoch die Art des Zusammenwirkens scheint etwas anders beurtheilt. Es giebt außer den reinen, der einen oder andern Seite ganz zufallenden Sätzen noch gemischte Artikel oder Schlußfolgerungen (mixtae conclusiones), bestehend aus einem philosophischen und theologischen Terminus. In diesen berühren sich beide Wissensarten, folglich, schließen Alsted und Keckermann, müssen sie durch gemeinschaftliche theologische und philosophische Argumentation gewonnen werden.[4]) Nicht also, wird von Ger-

---

[1]) Quenst. Syst. I, p. 43. Keckermann Praecognita lib. I. cp. 4.

[2]) Alsted Praecognita philos. p. 118 sqq.

[3]) Alsted a. a. O. S. 126 giebt wie Scheibler S. 9 und Meisner S. 990 Beispiele des vorhandenen Widerspruchs:

Verum Theologice:	Verum philosophice:
Virgo parit et est mater.	Virgo non parit et non est mater.
Ex nihilo omnia.	Ex nihilo nihil fit.
Unum est trinum.	Unum non est trinum.
Ignis non urit aliquando.	Ignis semper urit.

Zur Lösung derselben bemerkt der Verfasser: Gratiam non evertere naturam, sed eam excolere et perficere. Nullum etiam fidei articulum esse contra rationem, licet quamplurimi sint supra rationem. Dicta philosophica philosophice sunt explicanda, id est de iis materiis, quas philosophia tractat. Philosophia autem tractat materias naturales et ordinarias, theologia arcana, supernaturales et extraordinarias.

[4]) Alsted l. c. Si explicandae et probandae sint hujusmodi conclusiones, partim theologicis partim philosophicis probandae sunt argumentis. Dergleichen gemischte Fragen sind: An attributa divina ab essentia et inter se differant re vel ratione? An in Deo differant esse et essentia? An accidentia panis et vini per se possint subsistere? Quo modo vita arcana dicatur esse in nobis?

hard und Meisner geantwortet; denn das würde zu einer gemischten Norm führen. Die Philosophie liefert in solchem Falle nur das Subject oder Prädicat, die abwägende oder verknüpfende Function muß allein der entscheidenden Instanz obliegen.[1]) Freilich darf man fragen, ob nicht alsdann die ganze Kategorie der quaestiones mixtae sich wieder auflöst, da ja auch die purae der Philosophie einen erläuternden Beitrag zu den vorkommenden Terminis gestatten. Auch muß Meisner wieder zwischen der probatio primaria und secundaria künstlich unterscheiden, und er ist bereit, die secundäre Begründung in gemischten Fragen dennoch der Philosophie zu entnehmen, womit denn die Reformirten füglich einverstanden sein konnten. Allein was sich theoretisch nur unvollkommen fixiren ließ, erhielt eine bestimmtere Gestalt in der Anwendung auf einzelne Punkte, welche als gemischte Fragen angesehen und denen ein gewisser, enger oder weiter zu umgrenzender philosophischer Antheil gegönnt wurde. Eine Differenz bleibt also wirklich zurück und sie betrifft jenes mittlere, niemals ganz genau abzusteckende Gebiet zunächst unterhalb der specifisch christlichen Resultate. Diese zweifelhafte Region wollten die Lutheraner dadurch beherrschen, daß sie streng auf rein theologischer Abschließung des zur Hälfte philosophisch Begonnenen oder Angeknüpften bestanden, während die Reformirten weniger ängstlich die Annahme eines freien Concursus ertrugen, ungeachtet derselbe möglicherweise der philosophischen Seite ein mitentscheidendes Moment zu vindiciren drohte. Wenn Jene die ideelle Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Theologie nur als Postulat hinstellten: so näherte sie sich bei Diesen um einen Schritt der praktischen Wahrheit, und die reformirte Richtung erlaubte eine engere Anschließung an philosophische Erklärungsmittel, ohne von dem Grundsatz abzulassen, daß diese nur dienendes Medium nicht Zweck und Ziel seien.[2]) Sehr nahe hängen übrigens hiermit die bestimmteren Lutherischen Anklagen zusammen, denen zufolge manche Reformirte wie Kecker-

[1]) Gerhard l. c. p. 114. Meisner, Philos. sobria p. 27.

[2]) Alsted, Praecognita p. 123—25.

mann die Trinitätslehre ganz in ein speculatives Problem umgesetzt haben sollen. Indessen gleichen doch die Reformirten einander in diesem Punkte nicht, und es möchte sich neben dem etwas freieren Gebrauch der Philosophie auch ein scheues Ablehnen derselben nachweisen lassen.

Bedenklicher stand die Frage, wenn an die Stelle der Philosophie die menschliche Vernunft trat. An diesem abstracten Namen haftete statt des achtunggebietenden Gepräges der Wissenschaft nur die ungünstige Erinnerung an Sünde, Irrthum und Ketzerei. Wurde die Vernunft unabhängig von der philosophisch-technischen Gestalt angesehen, in welcher sie sich der Theologie mit Erfolg empfohlen hatte: so trat ihr der strenge Lutherische Supranaturalismus in der Regel mit kurzer Abweisung entgegen; der gemilderte reformirte hatte wenigstens Gelegenheit, sich zur Vernunft ebenso zu stellen, wie er sich zur Philosophie und Naturreligion gestellt hatte. Indessen fehlt es doch nicht ganz an Lutheranern, die auch diese principielle Schwierigkeit freimüthig und gründlich in's Auge gefaßt haben. Wir meinen hauptsächlich des trefflichen Musäus Schrift von der Anwendung der Vernunftprincipien auf theologische Dinge.[1]) Der reformirte Professor Nikolaus Vedelius hatte, was mit dem Streit des Nihusius über die Ars nova zusammenhängt, in seinem Rationale theologicum (1628) den Lutheranern vorgeworfen, daß sie allen vernünftigen Gründen den Zugang verschlossen hätten. Gegen diese ihm und seiner Kirche zugemuthete vollkommene Antirationalität vertheidigt sich Musäus mit allem Eifer, der seiner liberalen Orthodoxie eigen war. Er geht so weit er kann, ohne den kirchlichen Standpunkt zu verlassen. Gegen selbständige Bewegung der Vernunft auf der Höhe des Dogma's braucht er nicht Einspruch zu thun, weil sie der Angreifer nicht verlangt hatte, auch nicht gegen Berechtigung rationaler Beweisgründe gegenüber den positiven und biblischen. Aber er läßt die obige Unterscheidung auf's Neue in Kraft treten. Das Ueber-

[1]) De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theol. contra N. Vedelium. 1644. 65.

vernünftige ist nicht widervernünftig; erst die irregeleitete Vernunft macht es dazu. Je mehr die Letztere unter dem Einfluß des erleuchtenden Geistes Gottes und der Gnade steht (ratio renata et renovata), desto fähiger wird sie, in Sachen der Offenbarung zu urtheilen.[1]) In diesem Sinne schätzt Musäus ein freies und ahnungsvolles Entgegenkommen des Menschengeistes bei Ueberlieferung aller Religionswahrheit, welche nicht wie eine unverständliche Botschaft gänzlich tauben Ohren eingeflößt wird. Auch ohne Platonische Hypothesen darf von einer angebornen Gottesidee die Rede sein, sofern diese, sobald sie durch äußere Eindrücke angeregt ist, in einer verwandten dem Menschen eingepflanzten Apprehension die Gewißheit augenblicklicher Beistimmung und Zuneigung hat. Die Glaubenslehre kann ihre ersten Schritte nicht thun, ohne an dieses innere Zeugniß zu appelliren. Zu diesem sachlichen Zusammenhang der Vernunft mit der Offenbarung kommt der uns schon bekannte Werth der rationellen Formalprincipien, denen die Dogmatik ihre systematische und dialektische Haltbarkeit verdanken muß. Gelingt es ihr nun außerdem, der Vernunft erläuternde Hülfsmittel und subsidiarische Beweise abzugewinnen, weiß sie das Urtheil des Wahren und Falschen negativ und polemisch zu benutzen: so bleibt sie ohne Verletzung ihrer Superiorität doch in beständigem Verkehr mit demjenigen, was an der vernünftigen Natur des Menschen nicht durch die Erbsünde verloren gegangen ist. Die Streitenden nähern sich abermals im Wesentlichen so weit, daß nur die dreistere reformirte Rationalität, die durch die reformirten Sonderlehren genährt wurde, einen geistigen Abstand bildet.[2])

Derselbe Musäus nöthigt uns hier noch zu einer doppelten

---

[1]) Vgl. auch Gerh. Loci theol. II, p. 371, Quenst. I, p. 42. Die Stellen sind mitgetheilt bei Schmid, Luther. Dogm. S. 16—18 (2 Aufl.). Dazu Calov, Syst. I, p. 358, wo der Streit zwischen Musäus und Bedelius ausführlich durchgegangen wird.

[2]) Unbedeutender ist eine Fehde mit Daniel Hoffmann, dessen plumper Angriff auf Philosophie und Vernunft 1618 von Jakob Martini in seinem Vernunft-Spiegel beantwortet wurde. Vgl. Walch's Einl. in die Rel.-Streitigk. der ev. Luth. K. Bd. I, S. 513 ff.

Einschaltung. Von einem ausschweifenden Vernunftgebrauch ist die deutsche Kirche dieser Zeit, abgesehen etwa von den Socinianischen Streitigkeiten, nicht ernstlich behelligt worden. Der englische Deismus ging an ihr vorüber, ebenso der kühne Aufschwung der Speculation bei Spinoza. Es können nur vereinzelte Stimmen sein, wenn im Lutherthum selbst eine momentane Beachtung dieser scharfen Angriffe auf das kirchliche Christenthum laut wird. Wirklich hat unser Musäus, der zugleich die anstößige Secte der Gewissener seiner Aufmerksamkeit würdigte, sowohl den Deisten Herbert von Cherbury als auch Spinoza kritisch beurtheilt.

Cherbury[1]) hatte die natürliche und geoffenbarte Religion einander gleichgestellt, da Beide in dem Genusse Gottes des vollkommensten Wesens das Ziel der Glückseligkeit haben und verwandte Hülfen darbieten, unter Voraussetzung der Unsterblichkeit durch Tugend und Liebe Gott wohlgefällig zu werden. Musäus räumt seinem Gegner ein, daß die fünf von ihm aufgestellten religiös sittlichen Gemeinplätze[2]) auf natürlichem Erkenntnißwege erreichbar seien. Und sie würden, fährt er fort, hinreichen für den Standpunkt der ungetrübten Natur, wo Erkenntniß und sittliche Frömmigkeit allein schon die Gemeinschaft mit Gott stetig erhielten, nicht aber für den der verderbten. Auf diesem genügen sie nicht, weil ihr eigener Inhalt, um erfüllt zu werden, einen positiven Stützpunkt verlangt. Hinter der dritten Forderung der virtus cum pietate bleibt der sündhafte Mensch thatsächlich zurück, da sein Streben von dem Gefühl der Entfremdung und ungebüßten Schuld gelähmt wird, also einer Genugthuung bedarf, deren Vorhandensein weder Vernunft noch Vorsehung nachweisen. Ebenso

---

[1]) In den Schriften De veritate und De religione gentilium. Vgl. Musaeus, De luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insufficientia ad salutem diss. contra Herbertum de Cherbury Baronem Anglum. 1667.

[2]) Musaeus l. c. p. 8. Die vier Gemeinplätze sind: 1. Esse Deum. 2. Supremum numen coli debere. 3. Virtus cum pietate praecipua pars cultus divini. 4. Horrorem scelerum animis semper inesse. 5. Esse praemium vel poenam post hanc vitam.

was Herbert wahre Verehrung Gottes nennt, heischt Kräfte, die dem sich selbst überlassenen Menschen, dessen Schuldbewußtsein auch im besten Falle nur des richtenden Gottes, nicht des liebenden Vaters inne wird, durchaus abgehen. Die bloße Reue des Sünders bietet noch kein versöhnendes Medium, ehe nicht eine historisch gegebene Zusicherung der Gnade hinzutritt. Nun meint zwar Musäus von diesem Princip der Genugthuung, daß es nicht bloß für den Menschen ein Bedürfniß, sondern auch an sich unumgänglich sei, setzt jedoch beschränkend hinzu, daß diese Nothwendigkeit von dem Wollen Gottes, dem es nicht gefallen habe, von der Ordnung seiner Gerechtigkeit abzugehen, mehr als von seinem Können abgeleitet werden möge. Der Sinn des Gegenbeweises ist also der: die Naturreligion würde nur dann die positive verdrängen oder überflüßig machen dürfen, wenn sie, was nicht der Fall ist, den Menschen nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit in den Stand setzte, die von ihr selbst vorgesteckte Aufgabe auch nur annähernd zu lösen.[1])

Bei Cherbury stehen natürlicher und positiver Glaube einander entgegen, bei Spinoza philosophische Denkfreiheit und religiöse Unterwerfung. Sein berühmter Tractatus theologico-politicus war 1671 anonym erschienen und zwar nicht in streitsüchtiger Absicht, vielmehr zur Beilegung gehäßiger Zwistigkeiten.[2]) Bekanntlich verficht Spinoza hier zunächst ganz allgemein die Wohlthat philosophischer Denk- und Redefreiheit, geht aber, um seine Ansicht durchzuführen, zu den einschneidendsten theologischen Behauptungen und endlich zu gelehrten Excursen über. Philosophie und Religion verhalten sich wie Wissen und Thun, wie Erkenntniß und Frömmigkeit. Die Letztere muß zwar ebenfalls ein Wissen enthalten, aber das einfachste und sicherste. Nothwendig ist der Glaube an den einen allwissenden und allgegenwärtigen Gott und absoluten Machthaber, welcher Keinem verpflichtet Alle bindet und beherrscht,

---

[1]) Musaeus l. c. p. 18. 33. 35.

[2]) Tractatus theol. pol., quo auctor quidam anonymus demonstratum ivit etc. ad veritatis lancem examinatus praeside Joh. Musaeo. Jenae 1674.

den gerechten Richter, welcher Gehorsam und Liebe zu sich und dem Nächsten zum Gesetz macht, die Diener böser Lüste verdammt, den reuigen Sündern aber zu verzeihen bereit ist. Diese Ueberzeugung führe zu dem, was die Religion einzig und allein will, zum frommen Gottesdienst, zur Tugend und uneigennützigen Hingebung. Hingegen über das Wesen Gottes und dessen Wirksamkeit so oder anders zu denken, mache für die thätige Frömmigkeit keinen Unterschied, gebe also auch keinen Anlaß zu kirchlich-politischer Ueberwachung.[1]) Man befreie, fordert Spinoza, die Philosophie von allem Zwang, man lasse den Kreis des Disputabeln sich über alle theoretischen und speculativen Fragen ausbreiten: so werden Religion und Kirche nach ihren praktischen Bedingungen des frommen Gehorsams und der Tugend ungestört das Ihrige ausführen. Die politische Begründung dieser Forderungen lassen wir ganz bei Seite liegen, zumal sie von Musäus wenig angefochten wird; und wir haben hier nicht auszuführen, wie viel tiefer und durchgreifender im Vergleich zu der deistischen diese in späteren Zeiten wieder aufgenommene und veredelte Anschauung Spinoza's das vorliegende Problem erfaßt. Aber Musäus, — was konnte er als gemäßigter Lutheraner damals erwidern? Der praktische Begriff der Religion war an sich nicht zu bestreiten, da er mit dem kirchlichen Grundsatz, wie wir sehen werden, zusammentraf; — nicht die Scheidung von der Philosophie an sich, aber die Art der Scheidung und Stoffvertheilung schien unerhört. Gegen diese Entblößung der Theologie von allen Wesensbestimmungen göttlicher und menschlicher Dinge disputirt Musäus nicht ohne Geschicklichkeit und Scharfsinn. Halte man sich so stark man will an die praktische Bestimmung der Religion: durch Herabsetzung auf die bloße Obedienz wird sie jedenfalls entleert.[2]) Die Tugend der Religion

[1]) Die Hauptsätze werden von Musäus excerpirt a. a. O. S. 11.

[2]) Musaeus l. c. p. 24. Cur enim nihil attinet ad fidem nosse quid sit Deus? cum attributa illa, quorum cognitionem auctor ad obedientiam erga Deum absolute necessariam esse fatetur, in Dei natura et quidditate fundentur et absque ea, minimum confuse sub ratione suppositi intelligentis et a se subsistentis cognita et credita, cognosci et credi non possint nisi forte ab homine demente et cui cerebrum est in calcaneo.

ist noch nicht die Religion selbst; der fromme Gehorsam ist erst ihr Resultat und zwar hervorgegangen aus der Anerkennung eines bestimmten Verhältnisses, in welches der Dienende durch Sünde und Erlösung sich gesetzt findet, außerhalb dieser Verbindung weder kräftig noch berechtigt. Zu der vollkommenen Liebe zu Gott kommt es erst auf Grund der vorausgegangenen erlösenden Liebe Gottes und in Folge der Glaubensbewegung, welche den Empfänger dieser Wohlthat von seinem Schuldbewußtsein aus zum Vertrauen auf Gott erhebt. Mag die Religion formell betrachtet in Willensacten bestehen: so erklären sich diese doch erst aus einem untrennbar anhaftenden, auf Wesen, Eigenschaften, Wirksamkeit Gottes und Vermögen des Menschen bezüglichen und in's Metaphysische emporreichenden Wissen.[1]) Spinoza ignorirt dasselbe, was Herbert verleugnete, den ganzen Inhalt, welcher in dem praktischen Verhalten seinen Ausdruck haben soll, und er irrt doppelt, wenn er diesen Inhalt mit Genehmigung der h. Schrift der Philosophie zur Verfügung stellen zu können meint. Mit einem Wort, wie Spinoza den Religionsglauben definirt: Talia de Deo sentire, quibus ignoratis tollitur obedientia erga Deum:[2]) so besagt er entweder nicht Viel, oder er weist nothgedrungen auf den erkenntnißmäßigen Inhalt, den ihm Spinoza zu Gunsten seiner philosophischen Denkfreiheit hatte entziehen wollen. Zum Ueberfluß wird noch auf die Trinität und andere Lehren Bezug genommen, an welchen ungeachtet ihres transcendenten Charakters doch der Glaube und die Frömmigkeit sich betheiligen sollen. Soweit Musäus die Grund-

---

[1]) Vgl. bes. p. 28—31. Utro tandem modo religionis vocem accipiat (d. h. im engeren oder weiteren Sinn), neutro tamen dici potest, quod vel per se religio tota in obedientia erga Deum consistat, vel scriptura sacra totam in illa constituat. — — Deinde religio, licet formaliter consistat in actibus voluntatis, connotat tamen ex parte intellectus etiam cognitionem Dei, qualem se in verbo suo revelavit cum ratione essentiae et attributorum essentialium tum ratione personarum, ut et cognitionem rectam causarum ac mediorum salutis etc. — — Nam dilectio Dei propter se et proximi propter Deum non fertur in Deum nisi nobis amicum et faventem, adeoque in Deum nobis placatum reconciliatumque per fidem in Christum ejusque meritum fide apprehensum.

[2]) Ibid. p. 18.

ansicht seines Gegners über das Verhältniß der Frömmigkeit zur Speculation bekämpft, verlassen ihn Ernst und Mäßigung noch nicht; ja er muß ihm sogar eine Concession machen, da er nicht leugnen kann, daß allerdings das Vorhandensein des rechten Glaubens nicht von der Genauigkeit des dogmatischen Wissens, die nicht Allen gegeben ist, abhängig sei.[1]) Wenn aber Spinoza weiter fortfährt, über Schrifterklärung, Weissagung, Wunder und deren Beweiskraft im Verhältniß zu den Beweisen aus der Natur sich in den bekannten Urtheilen auszusprechen: so sieht man leicht, daß zwischen ihm und seinem dogmatisirenden Zeitalter keine Vermittelung möglich war, und seine Stimme wie die eines einsam in sich versenkten Forschers in einer fremden anders redenden Welt verhallen mußte. Unserem sanften Theologen reißt die Geduld;[2]) er sieht sich dem baarsten Unglauben gegenüber, wie ihn bloß ein „fanatischer von aller Religion entblößter Jude" zur Schau tragen könne.[3])

Wir lenken von diesen Einzelheiten wieder in's Allgemeine zurück. Wir haben Fälle erwähnt, wo die vorhandene Schwierigkeit, Theologie und Philosophie gesetzmäßig zu einander zu stellen, zu einem unversöhnlichen Zwiespalt, sei es nun des natürlichen und positiven Glaubens oder der Denkfreiheit und der Offenbarung, gesteigert wird. Die Gründe, welche die letztere zur Rechtfertigung ihrer Oberhoheit anführt, wird man schwach finden, wenn sie als theoretische Auseinandersetzung der Vernunft- und

---

[1]) Ibid. p. 42. Ueber die Denkfreiheit heißt es p. 85. 87 91 etwas Anderes sei urtheilen und Schlüsse bilden, etwas Anderes sie gegen die Regel der Wahrheit und Vernunft beliebig und willkürlich auf die Religion anwenden. Das Letzte sei Mißbrauch des Denkens und widerstrebe sowohl dem natürlichen Recht, welches den gesunden Gebrauch der Vernunft innerhalb des Erreichbaren zuläßt, als auch dem göttlichen Vorrecht der Offenbarung. Um diesen Mißbrauch zu verhüten, solle die weltliche Macht nicht zwingend zu Werke gehen, sondern nur die ihr zustehenden Mittel der Fürsorge und Abmahnung in Anwendung bringen.

[2]) Mus. l. c. p. 67 sqq.

[3]) Daher nennt Musäus den Verfasser von vorn herein p. 1 auctor lucifuga natione Judaeus, sed ob opinionum, quas fovet, monstra ἀποσυνάγωγος, homo, ut res ipsa loquitur, perfrictae frontis, fanaticus et ab omni religione alienus.

der Offenbarungsrechte gelten sollen; denn darin bleibt es bei einer rein quantitativen Scheidung der niederen und höheren, natürlichen und übernatürlichen, erreichbaren und unerreichbaren Sphäre; die Schwäche der Vernunft wird aus der natürlichen Beschränktheit der Creatur erklärt und dann doch wieder der Sünde zugerechnet. Stark aber waren die Gründe, sofern sie sich auf das sittliche Wollen und Vermögen des Christenthums stützten. Dazu war die Theologie ganz befugt, den Freidenkern vorzuhalten, daß ihr Princip die höchste Religionsaufgabe der Liebe oder des Gehorsams zwar anerkennen könne, daß sie aber damit noch nicht vollzogen sei, folglich kein Recht vorliege, mit den gegebenen Bedingungen ihrer Erfüllung zu brechen und das dazu erforderliche positive Wissen oder Annehmen als unnützes Beiwerk auf sich beruhen zu lassen. Und das ist auch das Richtige in der Erwiderung des Musäus. Allein, wie gesagt, die Beispiele dieser Art stehen zu vereinzelt da und widersprechen zu sehr der herrschenden Denkart, um zu einer gründlichen Untersuchung rationaler und supranaturaler Grundsätze zu führen. Es war der Theologie genug, sich zur formulirten Philosophie in Verhältniß zu setzen, welche der Anlehnung an einen positiven Stoff eben so bedürftig war als fähig, in dieser Anwendung den Einfluß zu üben, den wir ihr bereits beigelegt haben.[1]) Die damals mögliche Anerkennung wissenschaftlicher Rationalität kleidet sich vorherrschend in die Hochschätzung der gelehrten Kunst des Denkens. In ihrer schulmäßigen Gestalt und Thätigkeit kommen Vernunft und Verstand immer noch hoch zu Ehren; wir möchten sogar das Dogma eines inneren Widerspruchs zeihen, da es den natürlichen Menschen

---

[1]) Zwar wird über den Unglauben der Philosophen zuweilen geklagt, aber nicht minder über den der Juristen und Aerzte. Alsted, Praecognita p. 216. Sane Ictus aeque in suis disputationibus debet respicere cynosuram s. litterarum atque theologus, aeque debet meminisse se esse Christianum atque theologus. O utinam hodie id perpenderent philosophi, Icti et medici! Putant boni illi viri, s. scripturam esse principium cognoscendi theologicum, ideoque committi *μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος*, si illi sequantur praescriptum s. literarum. Considerare debebant, scripturam considerari communiter et singulariter etc.

mit Anklagen der Versunkenheit in Irrthum und Sünde jeder Art überhäufte und dennoch seinen von einem heidnischen Meister ererbten Denkregeln und Definitionen den größten Werth gerade für die Darstellung der Glaubenslehre beilegte. Freilich war dies ein verjährter und keineswegs unrühmlicher Widerspruch. Denn von einem tiefen Instinkt der Wahrheit geleitet hat die Kirchenlehre die intellectuelle Seite des Menschen niemals so tief herabdrücken können als die sittliche; der denkende Mensch steht in reinerem Lichte da als der wollende und handelnde, und die Philosophie des Einen hat mehr Gewicht als die bürgerliche Gerechtigkeit des Andern.[1])

Dies ist nun der eine Theil des vorliegenden Verhältnisses, die mit Hochschätzung verbundene Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, — eine Ansicht weder neu, noch bloße Wiederholung des Dageweſenen. Denn sie reproducirt die altchristliche Anschauung eines organischen Stufengangs von philosophischer zu christlicher Erkenntniß, sie entlehnt der Scholastik die Liebe zu Aristotelisch-logischer Specialargumentation und fügt endlich durch den Fortschritt der Methode sowie durch die Unterscheidung und sorgliche Reinhaltung der Glaubensmaterien ein neues eigenthümliches Moment hinzu. Zweitens sollte aber die also übergeordnete Theologie, da sie obgleich das Höchste leistend doch als besondere Disciplin gedacht immer nur ein Einzelnes ist, dem ganzen System der Wissenschaften eingeordnet werden. Vereinzelte Versuche, eine systematische Zusammenstellung aller Wissensfächer nach Umfang, Gegenstand, Art und Mitteln zu geben, waren schon früher vorgekommen; jetzt wurden sie durch das selbständigere

[1]) Vielleicht wird hiergegen erinnert, die Vergleichung passe nicht, da die Philosophie ungeachtet ihrer Abhängigkeit von Aristoteles nicht für heidnisch gegolten und die Philosophen selbst an die Bibel verwiesen worden seien. Allerdings wurden sie das, um nicht auf Irrwege zu gerathen, noch sich von der höheren Auctorität loszusagen, da ja alle Verwirrung philosophischer Secten Folge der Sünde gewesen sei (Alsted, Praecognita p. 85). Allein indem sie philosophiren d. h. argumentiren, Regeln bilden oder Kategorieen eintheilen, ist und bleibt ihr Geschäft ein durchaus natürliches und auf natürliche Kräfte gebaut. Alsted, ibid.

Auftreten aller Studien, namentlich der juristischen und naturwissenschaftlichen, und durch deren gleichmäßige Vertretung auf den Universitäten zum Bedürfniß. Die sogenannten Praecognita philosophiae geben die Grundlage der Ordnung, welche dann in encyklopädischen Werken ausgeführt erscheint. Die Einsicht in die gesammte Mannigfaltigkeit des Wissens und die Mittel, sich irgend eines Zweiges desselben folgerecht zu bemächtigen, erfolgt durch die beiden Untersuchungen der Archelogie und Herikologie. Zwar haben alle Wissenschaften ein gemeinschaftliches Princip sowohl des Seins, d. i. Gott oder als abhängiges gedacht das göttliche Ebenbild, als auch des Erkennens, d. i. die Natur und Welt und die Gnade, so wie sie auch alle zuletzt in demselben Zielpunkt zusammentreffen. Aber das erstere bestimmt sich näher durch den verderbten oder unverderbten Zustand des Lebens, an welchen die Wissensbestrebungen anknüpfen, und die dabei mitwirkenden antreibenden oder instrumentalen Ursachen; das zweite, nämlich das Erkenntnißprincip, empfängt seinen jedesmaligen Inhalt durch genauere Fassung des erkennenden Subjects, des zu erkennenden Objects und des besonderen Mediums der Erkenntniß, weil an jedem gewisse Stücke und Seiten besonders in Betracht kommen. So entsteht durch die Vieltheiligkeit beider Principien ein künstliches Netz, in dessen Bezirken die den einzelnen Wissensthätigkeiten entsprechenden Disciplinen eingeordnet werden.[1]) Sodann ist es Sache der Herikologie (λόγος περὶ τῶν ἕξεων), die verschiedenen intellectuellen Functionen oder Vermögen (habitus, ἕξεις) so anzugeben, wie sie den qualitativen Charakter der einzelnen Wissenschaften bedingen. Abgesehen von der primären Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Auffassungsorgans zerfallen nach Aristoteles die habitus intellectuales in theoretische (intelligentia, scientia, sapientia) und praktische (prudentia, poetica vel ars) und werden entweder einzeln oder je zwei zusammen in jeder Disciplin beschäftigt.[2]) Theologie und Philosophie

[1]) Alsted, Praecognita cp. 12. p. 48 sqq.

[2]) Ibid. p. 256.

sind nach Alsted gemischte Functionen (habitus mixti), weil sie obwohl in ungleichem Verhältniß das Denk- und Willensvermögen in Thätigkeit setzen; sonst hat sich die gewöhnliche Ansicht wenigstens im Lutherthum dahin entschieden, Beide gerade nach dem Unterschied des theoretischen und praktischen Habitus zu trennen.[1]) Ein drittes Geschäft der Eintheilung des einzelnen Fachs übernimmt die Technologie, ein viertes der Anleitung zum Studium die Kanonik. — Nach diesen wichtigsten Gesichtspunkten liefert nun Alsteds Encyklopädie, ein vielgelesenes und selbst von Leibnitz geschätztes Werk, den tabellarischen Abriß der Wissensfächer. Aus der Archelogie wird gefolgert, daß diejenigen höher stehen, die den Menschen als solchen in seinen werthvollsten Interessen zum Gegenstand haben. Daher treten Jurisprudenz, Medicin und Theologie als obere Facultäten zusammen; ihnen zur Seite breitet sich die Philosophie im weitesten Sinne aus, und zwar in aufsteigender Ordnung ihrer Disciplinen, so daß die philologisch-rhetorischen beginnen, die eigentlich theoretischen wie Metaphysik und Mathematik folgen mit allen Abtheilungen bis zur Musik, und die praktischen wie Ethik, Oekonomik und Politik den Beschluß machen. Als gemischte Disciplinen schließen sich in seltsamer Verbindung Mnemonik, Historik und Chronologie an.[2]) Herikologisch wird dies Schema theils bestätigt theils modificirt. Da der intellectuelle Habitus ein natürlicher oder übernatürlicher und der erstere wieder erworben oder angeboren sein kann: so steht in dieser Rücksicht die Theologie wieder allein da, weil sie allein das Supranaturale zur Basis hat. Die wenigsten Thätigkeiten gehen von dem Angebornen, d. i. Gewissen und poetisches Talent, die meisten vom Erworbenen aus. Die übrigen Verknüpfungen der Disciplinen erklären sich aus der Differenz des Praktischen und Theoretischen, welche auch die drei oberen Wissenschaften, in denen das Praktische vorherrscht, zu gleichartigen macht. Und wenn unter

[1]) Als habitus supernaturales der Theologie werden p. 311 fides divina und visio Dei aufgeführt. Diese enthalten nothwendig Wahrheit, während andere wie fides humana, opinio, dubitatio, suspicio dem Irrthum unterworfen sind.

[2]) Alsted, Encyclopaedia in septem tomos distributa (Herborni 1631) tab. II.

den philosophischen Fächern die streng aprioriſchen die Mitte einnehmen: so geschieht es, weil von ihnen nach allen Richtungen eine wissenschaftliche Hülfsleistung ausgehen soll.[1])

Solchergestalt, — und wir könnten mehrere dergleichen Uebersichten anführen, — tritt die Theologie als Theil des ganzen Wissenschaftscomplexes auf; der schematisirenden Kunst war es gelungen, sie einzufügen ohne ihr Etwas zu vergeben. Denn daß ihr Nichts vergeben sei, wird der Leser daraus geschlossen haben, daß die von ihr hergenommenen Distinctionen des Natürlichen und Uebernatürlichen, des ursprünglichen und des geschwächten göttlichen Ebenbildes die Theorie des encyklopädischen Abrisses wesentlich bedingen. Sie blieb in der That das innerlich Maaßgebende, aber als besondere Qualität des Wissens wurde sie anderen Qualitäten gleichgestellt, damit den von der Philosophie ausgehenden allgemein-wissenschaftlichen Gesetzen nach allen Richtungen ihr Recht widerfahre. Oben sahen wir Theologie mit Rechts- und Heilkunde im Bunde; es wird zur Erklärung bemerkt, daß alle drei die Entfernung eines der menschlichen Natur anhaftenden Mangels oder Schadens bezwecken, und zumal die Medicin durch ihre heilvollen Absichten und Anstalten der Theologie ähnlich werde.[2])

V. Studium und Begriff der Theologie.

Ehe wir nun weiter den Begriff der Dogmatik und Theologie entwickeln, scheint es zweckmäßig, einige Bemerkungen über den Gang und Zuschnitt der theologischen Bildung voranzuschicken. Die Universitäten waren durchaus die Träger wie der Wissenschaft so der kirchlichen Parteiung; sie gaben dem Studium eine pedantische Folgerichtigkeit und Strenge, gegen welche die rohe Zügellosigkeit der academischen Jugend in sittlicher Beziehung und der zuweilen abscheuliche Pennalismus, der in unserem Jahrhundert herrschte, grell genug abstechen. Am Genauesten wurde das theologische

[1]) Alsted, Encyclopaed. tab. III.

[2]) Alsted, Praecognita p. 380. 412.

Studium geregelt; die hodegetischen Schriften von Hyperius, Gerhard, Hülsemann, Hutter, Meisner, Forster, Calov, Musäus, Olearius u. A.[1]) verrathen im Ganzen dieselbe Grundvorstellung vom Wesen der Sache und den besten Mitteln ihrer gründlichen Mittheilung. Tiefe Ehrfurcht vor der Heiligkeit des geistlichen Berufs, strenge Festhaltung und gesetzliche Deutung der von der Reformation ererbten Principien verbinden sich mit dem zunftmäßigen Geist und dem confessionell pädagogischen Eifer der Zeit, und führen gemeinschaftlich auf eine Methodik, welche die Früchte, die aus solcher Schule hervorgehen sollten, im guten und schlimmen Sinne voraussehen läßt. Als subjective Bedingung eines zur Theologie Tauglichen wird ganz allgemein Frömmigkeit und höhere Richtung des Geistes gefordert; rohe und ungeweckte Menschen sollen fern bleiben, nicht minder weltliche und ehrgeizige. Zeichen eines inneren Berufs dürfen hier um so weniger fehlen, da sie bei jeder höheren Geistesthätigkeit erwartet werden.[2]) Zur Pflege der rechten Naturanlage und des guten Willens hatte Luther Gebet, Meditation und innere Prüfung (tentatio) empfohlen; man hielt sich an diese Vorschriften und wiederholte sie in jeder Anweisung.[3]) Und zwar wird das Gebet nicht allein dem Christen an's Herz gelegt, sondern dem Studirenden als solchem geradezu verordnet und in die Reihe seiner täglichen Beschäftigungen eingeschaltet. Unter tentatio aber, wie sie meist beschrieben wird, verstand man den besondern durch religiöse Prüfung und Uebung ausgebildeten geistlichen Sinn, das Vermögen der inneren Erfahrung, welches

---

[1]) Walch, Bibl. theol. selecta I, p. 5 sqq.

[2]) Gerhard, Methodus stud. theol. (1620) p. 21. Hyperius, De Theologo p. 27 sqq.

[3]) Alsted stellt in seiner Kanonik (Praecognita p. 433) folgende Hülfsmittel und Bedingungen des rechten Studiums zusammen: precatio, studium sanctae vitae, *φιλοπονία*, ars meditandi, ars oblivionis, ordo, ars praenoscendi ingenia. Ihnen stehen als Hindernisse gegenüber: peccati labes, desidia, *ταπεινοψυχία*, *δοξοσοφία*, *πολυπραγμοσύνη*, nimia et immoderata studia, mutatio praeceptorum.

in der Frömmigkeit ausharren läßt auch unter weltlichen Eindrücken und Versuchungen. [1])

Manche begnügten sich nun, das Studium selbst auf die zwei Hauptelemente der Bibelforschung und der Erlernung der loci communes zurückzuführen und beide bloß mit praktischen Regeln zu versehen; Andere wie Gerhard entwarfen einen vollständigen Lehrcursus. Leicht gemacht wurde es den künftigen Theologen keineswegs; sie sollten nicht mit ungewaschenen Händen, sondern möglichst bereitet und ausgestattet in das Heiligthum eintreten. Die ihnen empfohlene Propädeutik umfaßt den größeren Theil der gelehrten Bildung mit Ausnahme der Rechtskunde und Politik, vor welchen Hyperius warnt. [2]) Nothwendigste Unterlage ist die Kenntniß der klassischen Sprachen, des Hebräischen und wo möglich der andern semitischen Dialekte. Zudem wissen wir jetzt schon, warum und in welchem Sinne dem Theologen eine mehr als oberflächliche Beschäftigung mit der Philosophie, besonders der Logik und Metaphysik, geradezu zur Pflicht gemacht wird. [3])

Der auf diese Vorbereitungen folgende Studienplan hat viel Zweckmäßiges und leistete gewiß was er sollte; doch fällt sogleich der einseitige Betrieb des polemischen und die Zurückstellung des historischen Interesse's in's Auge. Bibelkenntniß, vollkommene Vertrautheit mit Stoff und Text beider Testamente ist erstes und letztes Erforderniß; daher gehen während der ersten Jahre cursorische und statarische Lectüre Hand in Hand und füllen einen bedeutenden Theil des Tages. [4]) Die erstere soll rasche Ueberblicke gewähren, während die andere durch Commentare, Versionen und eigne Excerpte aufgehalten nur langsam fortschreitet. Der Besuch der Vorlesungen und üblichen Disputationen unterbricht

---

[1]) Gerhard l. c. p. 18—36.

[2]) Hyperius, De Theologo p. 59. Nam Theologi non est, se curiose rerum politicarum tractationi immiscere, ne juxta proverbium in alieno choro videatur pedem ponere.

[3]) Gerhard l. c. p. 88. Hyper. lib. I, p. 45 sqq.

[4]) Gerhard p. 140. Hyperius a. a. O. S. 81 empfiehlt schon den Gebrauch eines Handexemplars.

und belebt den Privatfleiß.[1]) Im zweiten und dritten Jahre hat der Theologe die dogmatischen Lehrstücke bis zu völliger Geläufigkeit zu erlernen. Auf das exegetische Studium folgt also sofort die Aneignung der Loci in ihrer kirchlich normirten Gestalt; denn wie diese die Substanz der Theologie bilden: so ist die theologische Aufgabe wesentlich keine andere, als sich derselben von der Bibel aus zu bemächtigen und das biblisch Gewonnene innerhalb des vorgesteckten Raumes zum Zweck der Begründung schon gegebener Resultate zu verwenden. Das Dogma kommt dicht neben die h. Schrift zu stehen, und auf der kurzen Brücke zwischen Beiden fehlt es an Raum, den einen Stoff unabhängig vom andern zu betrachten.[2]) Hierauf betritt der Lernende das polemische Gebiet. Er hat sich nach allen Seiten zu rüsten, um den Calvinisten nicht weniger als den Römischen gewachsen zu sein; denn Jesuiten und Calvinisten führen nach Meisner's Bemerkung die agmina adversariorum an, und Gerhard widmet in bester Absicht den Calvinisten zugleich mit den Photinianern ein besonderes hodegetisches Capitel.[3]) Endlich im vierten oder fünften Jahre, nachdem die Polemik eingeübt ist, kommt das Studium der Kirchengeschichte an die Reihe, wozu Syntagma Micraelii und Thesaurus Alstedii und ähnliche Hülfsmittel empfohlen werden.[4]) Also nur von der sicheren Höhe der confessionellen Festung aus und nur mit Augen, die für die Entdeckung alles Feindlichen geschärft sind, ist es rathsam die historische Entwicklung des Christenthums zu überblicken. Jetzt erst darf der Studirende, vollständig gerüstet und gegen Irrwege gesichert, das weite Feld der Literatur betreten; er darf die Kirchen-

---

[1]) Gerhard p. 164. De lectionum et disputationum auscultatione. — *ζώσης φωνῆς μείζων ἐνέργεια.* Die Disputationen werden durchaus nicht als logische Fechterspiele angesehen, sondern durch strenge Vorschriften gegen Leichtsinn, eitle Disputirsucht und Sophistik verwahrt. Hyper. p. 513. Finis et scopus principalis omnis legitimae disputationis est veritatem indagare eandemque veluti ex tenebroso specu in lucem educere.

[2]) Ibid. p. 163.

[3]) Ibid. p. 202. De Calvinianarum et Photinianarum controversiarum tractatione.

[4]) Ibid. p. 236. Hyper. l. c. p. 561.

väter und selbst die Scholastiker lesen, obgleich diese philosophiam cum theologia in unum chaos miscuerunt. Vor allem Anderen wird ihm die Lesung der Schriften Luthers, besonders der letzten völlig abgeklärten Periode, an's Herz gelegt. Der Gebrauch der Schriften Luthers war durch Auszüge und Sammlungen gewählter Stellen erleichtert worden.[1]) Das Lob Luthers aber hatte, was hier Erwähnung verdient, schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts in den Schriften des Michael Neander von Sorau und des Andreas Fabricius den höchsten Grad erreicht. Er ist der Theander und Megalander, *φωσφόρος, θεολόγων φωστὴρ τε καὶ μέγα θαῦμα οἰκουμένης*, der Prophet und Elias von Deutschland, der Einzige, ebenso einzig, wie es nur einen Paulus und einen Täufer giebt und geben wird.[2]) Eine würdige Kritik wird sich nicht dabei aufhalten, diese Ehrennamen zu bekritteln, sie wird sogar Anwendungen Homerischer Verse auf ihn und zahlreiche Epigramme leicht aus dem Zeitgeschmack erklären.[3]) Verwerflich sind dagegen die ausschweifenden Lobsprüche, wenn sie statt dem Menschen zu gelten, sich an dessen Schrift und Lehre anhängen, also nur die dogmatische Unterwürfigkeit ausdrücken, nicht mehr die freie Begeisterung der Liebe. „Luther allein, sagt M. Neander, lebt in seinen Schriften, wir Uebrigen sind im Vergleich mit ihm ein todter Buchstabe."[4]) — „Ich stelle seine Schriften hoch und zaudre

---

[1]) Andr. Fabricius, Theologia Megalandri Lutheri sive Aphorismi etc. Isleb. 1581. Epist. dedic. Vgl. auch ähnliche Aussprüche in: Catechesis M. Lutheri parva Graecolatina — — studio et opera M. Neandri Soraviensis. Basil. 1567. Epist. nuncupat.

[2]) Ibid. Fabric. Epistola dedicat. passim.

[3]) Ejusdem epistola dedicat. Conrad Porta, Oratio continens adhortationem ad assiduam lectionem scriptorum Lutheri, Islebii 1581 sub finem.

[4]) Neand. l. c. Epist. nuncup. p. 20. Nemo enim tanta praeditus sapientia, fide et constantia fuit post apostolos aut deinceps futurus est, quantam in reverendo viro D. M. Luthero non sine ingenti admiratione donorum Dei conspeximus, nec dubium, quin pia posteritas idem sit judicatura. — P. 29. Non itaque fervet zelo pietatis, qui hujus viri historiam, labores, pericula, certamina ac plane coelestia dona non saepe cogitat, admiratur ac pro dato hoc viro Deo agit saepius gratias, et qui post Biblia sacra Lutheri libris non primum locum tribuit et magnificit ut coelestem, divinum ac preciosum thesaurum etc.

nicht, sie fast mit den Pauliniſchen Briefen zu vergleichen, und ich bin der Meinung, daß Alle, die ihn an Weisheit und Schärfe der Schrifterklärung zu übertreffen ſuchen, nicht fromm theologiſiren.“ — „Luther hat ſeine Theologie a priori erlangt, aus einer gewiſſen himmliſchen Offenbarung unmittelbar vom Sohne Gottes.“[1]) Ueber ihm wird eine Eröffnung des Himmels angeſchaut, und nach des Fabricius Worten dürfen wir hoffen, dereinſt Alle unſerm Luther und mit ihm Gott ähnlich zu werden. Dergleichen Aeußerungen würden in anderem Zuſammenhange ihre eigenen Urheber für unproteſtantiſch erklärt haben. Verglichen damit iſt die ausgezeichnete Stelle, welche Luther in der Anleitung zur Theologie einzunehmen pflegt, nur ein geringer Zoll der Gerechtigkeit. Gerhard räth mit Recht, die Schriften Luthers nicht allein von Anfang an bei der Leſung der h. Schrift zu gebrauchen, ſondern denſelben nachher auch ein geordnetes und zuſammenhängendes Studium zu widmen, und ſtimmt dem Urtheil bei, daß Niemand wie er die Kunſt verſtanden habe, über ſchwierige Dinge mit einer ſelbſt für Unmündige zugänglichen Faßlichkeit zu reden.[2]) Und wie ſteht es daneben um Melanthon? Fürwahr es klingt äußerſt gezwungen und faſt neidiſch, wenn neben jenem vollgeſchüttelten und überfließenden Maaß für Luther auch Melanthon mit kühlen Worten ſein beſcheidenen Theil an Anerkennung zugewogen wird.[3])

---

[1]) Fabricii Oratio de Luthero cp. 3. Neand. Epist. nuncup. p. 23. Lutherus suam theologiam a priori habuit, i. e. ex coelesti quadam revelatione, ut ipse de se ad principem Electorem scribit, immediate ab ipso filio Dei, non ab ullo homine — —. Est igitur increpando formidabilis, consolando amabilis, admonendo gravis, confitendo intrepidus, orando ardens, aedificando indefessus, credendo inimitabilis, vivendo inculpabilis, patiendo admirabilis, moriendo omnibus piis relinquens sui desiderium.

[2]) Gerhard, l. c. p. 242. Ibid. Weller, Consilium de studio theol. Nemo praeclarus Theologus, qui conscientias recte erudiat et consoletur, fieri potest, nisi Lutheri scripta diu multumque legerit, diurna et nocturna manu illa versans. — Solus enim Lutherus hoc artificium tenuit, ut de rebus arduis tam clare perspicue et simpliciter dicere et scribere potuerit, ut etiam pueri scripta ejus possint intelligere.

[3]) Consilium Hutteri in Hülsemanni Methodo concionandi p. 417. Quoad scripta Dn. Philippi, si quis ea legere et evolvere voluerit, haud equidem reluctari

Außer der Kirchengeschichte fallen auch die Moral, wie sich von selbst versteht, und die praktische Theologie, von welcher besonders die Homiletik kunstgerecht geregelt wurde, in den letzten Theil des Lehrcursus. — Dieser Studiengang ist in gewisser Hinsicht das Gegentheil des modernen und daher auch in seinen Resultaten von demselben so weit verschieden. Wenn unter uns die Geschichtskunde nothwendig vorangeht und die beste Vorbereitung bildet zum Verständniß des Systems und des Dogma's: so war dieses Letztere in jener Zeit die einzige sichere Pforte und Brücke zur historischen Bildung. Wenn unter uns die symbolischen Urkunden stets im Zusammenhang mit ihren historischen Quellen und Motiven betrachtet werden: so erscheinen sie dort als streng geschlossener einheitlicher Lehrkörper. Und wenn gegenwärtig in der Regel das polemische Interesse sich unter mehrere Disciplinen vertheilt und mehr wissenschaftlich als praktisch berücksichtigt, ja in der Symbolik selbst meist nur durch eine vergleichende Abwägung und Würdigung der kirchlichen Lehrbegriffe befriedigt wird: so wurde demselben damals ein besonderes höchst wichtiges und für den praktischen Gebrauch eingerichtetes Fach gewidmet, und der Anfänger lernte die kirchlichen Gegner eher bestreiten, als er sie historisch zu würdigen und aufzufassen sich angeleitet fand. In der Grundlegung und Hochschätzung des Bibelstudiums erkennt sich allerdings der neuere Protestantismus noch in den Bestrebungen des alten wieder, steht ihm jedoch an Umfang und Fertigkeit der herrschenden Bibelkenntniß bei Weitem nach. Ihren Geist konnte die h. Schrift nicht frei offenbaren; zu eng ist das sie umschließende dogmatische Bette, zu dicht das Gewebe, in welches jedes ihrer Worte nach gesetzlichem exegetischem Mechanismus eingewirkt wurde. Aber während dies geschah und damit es gelinge, war ein unabläßiger Gebrauch des Buchstabens zum heiligsten Gesetz und zur andächtigsten Gewohnheit geworden. Die tägliche mehr-

velim, siquidem in illis multa orthodoxa utilia et salutaria contineri, nemo nisi impius et amens negaverit. Interim tamen non quodvis probandum et simpliciter accipiendum in iisdem, sed exactum judicium adhibendum esse, omnes cordati et exercitati Theologi judicant.

stündige, langsame und eilende Lesung, die beständige Gewohnheit bis zum Auswendiglernen, die übliche Verflechtung jeder religiösen Rede, Besprechung und Disputation mit Bibelstellen beider Testamente, mußten einen Grad von Bewandertheit, eine allseitige Gegenwart des biblischen Inhalts und Textes, des übersetzten wie auch oft des originalen, zu Wege bringen, welcher, — wir irren uns schwerlich, — heut zu Tage nur in späteren Lebensjahren und auch dann nicht von der Mehrzahl der Geistlichen und Gottesgelehrten erreicht wird.

Denken wir uns nun einen talentvollen Jüngling vier bis fünf Jahre lang, — denn bis auf diesen Termin erstrecken sich die Rathschläge, — der Theologie in der angegebenen Studienfolge obliegend, vertheilen wir seine Zeit in die Beschäftigung mit der Bibel und den symbolischen Lehrstücken, lassen wir ihn zur Vertheidigung seiner Confession und zum Angriff der Häresie frühzeitig aufgefordert werden und sich der geläufigen Streitmittel bemächtigen, denken wir ihn endlich in dem Schulfach der kirchlichen Logik und Dialektik einigermaaßen geübt: hatte ein Solcher nicht alle Aussicht, dereinst ein König, Calov oder Quenstedt zu werden?

Mit dieser Anschauung des theologischen Studiums haben wir den Begriff der Theologie, wie sie selbst sich ihn vorzeichnete, zu vergleichen. Wir kennen denselben schon hinreichend, um zu behaupten, daß der Protestantismus des zweiten Zeitalters seine Theologie zur Dogmatik verengt und diese zu jener erweitert hatte. Theologia positiva, acroamatica, compendium, systema theologiae lauten die gewöhnlichen Titel dogmatischer Werke. Die Theologie ist und will nichts Anderes sein als der formell auf die h. Schrift gegründete, materiell vom Symbol und Dogma erfüllte und in sich geschlossene lehrhafte Glaubenskörper. Erst im Dogma hat sie ihre Substanz, die ihr durch Bibelerklärung zugeführt, durch Geschichts- und Symbolforschung erhärtet und beglaubigt werden soll; und von den ersten Arbeiten der Exegese, welche nicht bloß das gelehrte Material herbeischaffen, zieht sich als rother Faden dasselbe dogmatische Interesse bis zu den letzten Anwendungen der Polemik und Casuistik, der Predigt und Kirchenverwaltung hindurch. Auch

wo sie im weitesten Sinne als Ganzes genannt wird, macht sie ihren dogmatischen Theil selbst wieder zum Ganzen, da den übrigen wenig andere Zwecke zugewiesen werden, als welche jener zu verarbeiten hat. Eine solche Theologie in ihrer ganzen Sprödigkeit mußte ungemein schwer zu erlernen, noch schwerer zu vergessen sein. Da sie das Lernen und Wissen so mühevoll beschäftigte: so sollte man darauf gefaßt sein, daß sie sich auch dafür selbst erklären werde, als was sie erscheint, für ein zu Erlernendes, für die höchste theoretische Angelegenheit und Lehre, die statt des natürlichen ein höheres Glaubenswissen enthält und mittheilt. Allein die Vermuthung trügt im guten Sinn. Der Wille der Reformation war unvergeßlich; selbst der Dogmatismus hat wenigstens mit Worten bezeugt, daß es sich in der Theologie noch um etwas Anderes denn bloß um zweifellose Annahme eines geoffenbarten Inhalts handle.

Was ist die Theologie? Die obige Encyklopädie gab uns schon die Antwort, welche die Lutherischen Theologen in schönster Einstimmigkeit wiederholen. König definirt: Theologia est habitus intellectus practicus e verbo Dei haustus, ut ejus opera homo peccator per fidem ad vitam beatam perducatur, und ähnlich die meisten Anderen.[1]) Vollständiger bezeichnet sie Quenstedt als den gottverliehenen praktischen Habitus der Erkenntniß über

---

[1]) Koenig, Theol. pos. p. 7. Henich, Institt. p. 1. Habitus practicus industria humana acquisitus, cujus praesidio quis potest sacram scr. interpretari et ex ea omnia, quae ad salutem sunt necessaria, commode deducere, probare et confirmare atque etiam contra adversarios defendere. Calov, Syst. I, p. 1. Theol. est habitus practicus cognitionis e revelatione divina haustae de vera religione, qua homo post lapsum per fidem ad salutem aeternam perducendus est. Quenst. I, p. 16: Habitus intellectus θεόσδοτος practicus per verbum scr. a sp. s. homini collatus de vera religione, qua homo post lapsum per fidem in Chr. ad vitam aeternam perducendus. Andere nennen sie habitus mixtus theoreticus et practicus oder heben den praktischen Zweck nicht hervor, wie Baier und manche Reformirte. Alsted, Praecognita p. 329. Owen, Theologumena Brem. 1684. p. 12: Th. est doctrina Dei de se ipso et operibus suis deque voluntate sua atque cultu nostraque in omni statu obedientia et praemio atque inobedientium poena ad nominis sui gloriam revelata et expressa. Vgl. auch Schmid, Luther. Dogm. S. 2. 3.

die wahre Religion, durch welche der Mensch nach dem Fall durch den Glauben an Christus vom h. Geiste und aus dem geschriebenen Wort zum ewigen Leben hingeführt werden soll, in welcher Definition kein Wort müßig steht. Die Theologie soll also doch eine Angelegenheit des Lebens sein und ihren gesammten Wissensvorrath für den heiligen Lebenszweck verwenden. Ihr Ziel der Beseligung macht sie erst zu einer solchen, scheidet sie von der speculativen Tendenz der Scholastik und Philosophie und bedingt den Habitus ihrer Thätigkeit, welcher ein intellectuell-praktischer sein muß, weil er aus der wissensgemäßen Aneignung des Glaubens den Empfang des höchsten göttlichen Gutes als lebendigen Erfolg hervorgehen lassen will. Die Aufgabe ist, den Fortgang von dem Inhalt zu dessen beseligender Frucht und Wirkung zu beschreiben. Beide Momente hatte der protestantische Begriff des Glaubens als eines gleichfalls intellectuell-praktischen Habitus von vorn herein in sich aufgenommen; jetzt treten sie in den der Theologie hinüber. Da aber die Theologie dem Menschen dient, ihr nächstes Subject in der anima theologi, ihr entfernteres in jedem gläubigen Theilnehmer hat, da Quelle und Mittel derselben durch die Offenbarung in den irdischen Gesichtskreis getreten sind: so scheint dieser Name außerhalb des menschlichen Bedürfnisses und der menschlichen Thätigkeit überhaupt keine Stelle zu haben. Aber die Lust an logischer Ausspannung gab ihm eine solche. Nach dem Unterschied des Wahren und Falschen stellen sich der wahren Theologie zuerst die Ausartungen (theol. diabolorum, ethnica, Judaica, Turcica, haeretica, syncretistica, sceptica) gegenüber. In absteigender Linie soll sie so weit reichen, als die Erkenntniß Gottes und das Verlangen des ewigen Lebens. Beide haben in Gott selbst substantiell ihre Wurzel; zu diesem Vorbild der göttlichen Selbsterkenntniß (theol. ἀρχέτυπος) und Selbstbefriedigung verhält sich abbildlich (theol. ἔκτυπος) die menschliche Natur Christi (theol. humanae naturae Christi), abbildlich die dienende Erkenntniß der guten Engel, abbildlich der Glaube der Menschheit in allen Stadien ihres Beste-

hens bis zu der seligen Anschauung der Vollendeten.[1]) Was anfangs das Ganze schien, ist nur ein Theil, ein Glied der großen Kette, obwohl dasjenige, in welchem der darauf allein angewiesene Mensch auch sein volles Genüge finden soll; denn die theologia hominum viatorum post lapsum supernaturalis ist schließlich die einzige bekannte Größe, bei welcher die Definition stehen bleibt.[2]) Immerhin mag in den Erfindern dieser sonderbaren Nomenclatur noch ein tieferer Gedanke mitgewirkt haben; sie wollten andeuten, daß das ganze ungespaltene Geisterreich von demselben Bewußtsein des Gottwissens und der Gottesgemeinschaft stufenweise durchdrungen ist, an welchem denn auch der Mensch vermittelst der an ihn gelangten Kundgebungen theologisch Theil nehmen darf. Die übrigen Momente der Definition erläutern sich von selbst, wenn erst nach Princip, Ursache, Subject und Object in üblicher Weise gefragt ist,[3]) worauf zuletzt noch die Facheintheilung in katechetische und akroamatische, exegetische, didaktische und polemische Theologie folgt.[4])

Die reformirte Ansicht kommt dieser Begriffsfassung nahe, ohne ihr ganz zu entsprechen. Hier bezweckt die Theologie wie die Religion selber Verherrlichung Gottes und sieht es als das Zweite (finis secundarius) an, daß zugleich die Seligkeit des Frommen erreicht werde.[5]) Der Habitus ihrer Ausübung heißt ebenfalls ein praktischer; aber nicht Alle nennen ihn so und nicht in demselben Sinne.[6]) Die verehrende und verherrlichende Absicht und Anwendung der Erkenntniß giebt derselben ihren praktischen

[1]) Vgl. die Terminologie bei König. S. 3.

[2]) Einigen dieser Theilungen unterliegt auch die Philosophie, man spricht von philosophia ante lapsum und post lapsum.

[3]) König, p. 5—7.

[4]) Quenstedt zählt th. catechetica, acroamatica (d. h. die wissenschaftliche Form), exegetica, didactica (die eigentliche Dogmatik), polemica, homiletica, casualis, historica.

[5]) Man sehe die Stellen bei Schweizer, Ref. Dogm. I, S. 139. 140. Sehr mit Unrecht rechnet Schweizer S. 145 den Ausdruck habitus (in der Bedeutung von Gefühl oder Bestimmtheit des Selbstbewußtseins) der reformirten Sprache eigenthümlich zu, da er sich ja bei den Lutheranern an gleicher Stelle findet.

[6]) Alsted nannte die Theologie habitus mixtus. Der Engländer Owen in

Charakter, während dieser Lutherischerseits vielmehr an dem subjectiven Moment der Heilsgewinnung hängt. Der Abstand der menschlichen Denkform von dem Urquell der Erkenntniß fordert nicht minder die Unterscheidung von theologia archetypa und ektypa. Am Meisten halten sich aber die Reformirten an die auf die historisch-ökonomische Entwicklung der Frömmigkeit bezüglichen Unterabtheilungen und verfolgen sie nach Anleitung des A. T., der heidnischen Mythologie und Philosophie. Es war dies nur die scholastische Durchführung der reformirten Gewohnheit, die evangelische Glaubenslehre mit den Anfängen der Religion selber und dem Stufengang der göttlichen Kundgebung in Verbindung zu bringen. Wenn demgemäß der Engländer Owen von der Religion oder, wie er sich ausdrückt, der Theologie Adams anhebt, dann ausbeugt zur Kritik der natürlichen, wie sie die Sünde noch übrig ließ, hierauf wieder einlenkend in den Gang der alttestamentlichen Geschichte bei der Noachischen, Abrahamitischen und Mosaischen Stufe verweilt und überall auf den Fortschritt der göttlichen Selbstbezeugung hinweist: so entwirft er damit ein Bild, dessen vollständige Zeichnung sich die reformirte Föderalmethode zur Aufgabe stellte.

VI. Dogmatische Grundbestimmungen.

Es scheint zweckmäßig, von hier aus sogleich die Grundlage der Theologie d. h. der Dogmatik in's Auge zu fassen, wie sie Lutherischerseits die Prolegomena seit Hutter und Gerhard zu enthalten pflegen. Diese Grundlegung läßt aber die Einsicht in das praktische Wesen der Theologie, zu welcher deren Begriff ein so gutes Vertrauen erweckte, sogleich zurücktreten; Alles ist auf Sicherheit des mitzutheilenden theoretischen Inhalts berechnet. Die ersten Uebergänge geschehen rasch und leicht, von der Religion überhaupt als dem nächsten Object der Theologie zur wahren

seinem weitschichtigen Buche Theologumena will sie dieser Theilung gar nicht unterwerfen. Er sagt p. 12: Est ideo Theologia ipsissima veritas divina prout a Deo revelatur, nempe verbum, doctrina seu lumen ἀξιόπιστον αὐτόπιστον. — Purum putum Dei verbum und dessen Auslegung. P. 15. Finis theologiae in Dei gloria et ipsorum theologorum felicitate consistit.

Religion, von dieser vorbei an den Mitteln der Natur- und Vernunfterkenntniß, mit denen die obige Auseinandersetzung stattfindet, zur Offenbarung, von dieser zur h. Schrift. Schrift und Offenbarung lassen sich zwar formell unterscheiden; aber wie diese nur voranging, um in jener niedergelegt zu werden: so hatte auch die Erstere keinen anderen Zweck als den der Letzteren zu erfüllen, daher die h. Schrift (verbum Dei oder revelatio sacris literis comprehensa) das einzige und absolute Erkenntnißprincip der Theologie. Seit Gerhard hat dieses Lehrstück von der h. Schrift die Gestalt eines abgeschlossenen Theorem erhalten, in welcher es kein früheres Zeitalter kannte.[1]) Wir halten dasselbe für gelungen und unangreifbar, so lange die Thesis absoluter Inspiration eingeräumt wird. Ist wirklich zwischen dem Inhalt der Bibel und dem Worte Gottes kein Unterschied, muß jedes biblische Buch ebenso vollständig aus göttlichem Dictat und Impuls in den Schreibenden, diesen freiwilligen und selbstbewußten Ammanuensen des h. Geistes, wie aus deren menschlicher Absicht und historischen Anlässen hergeleitet werden: so bleibt kein Zweifel, daß diese Schriftquelle ihrem Wortlaute nach unbedingtes Erkenntnißprincip des ganzen Christenthums sei; denn sie hat den höchsten Urheber (causa efficiens) und die reinste durch einen unmittelbaren göttlichen Concurs (conc. specialissimus) geleitete Abfassung (causa instrumentalis) und geht ohne Rest in die Offenbarungsthätigkeit des h. Geistes auf. Der Streit über wörtliche und sachliche Eingebung verliert alsdann alles Interesse, und die weiteren Folgerungen ergeben sich von selbst. Sagt doch Calov selbst: Non esset autem divinitus inspirata, si vel verbum in scripturis occurreret, quod non sit suggestum et inspiratum divinitus;[2]) er verzichtet folglich auf jede andere als wörtliche Theopneustie. Von den einzelnen Gründen und Beweismitteln derselben aus Wundern und Weissagungen, aus der Beistimmung des Alterthums und der

[1]) S. über Gerhard: Schmid, Luth. Dogm. S. 27 ff. Dazu Calov, Theol. posit. p. 12. Quensted, Systema p. 20. 21. 30. 31.

[2]) Calov Syst. I, p. 452.

ganzen Kirche, aus der wunderbaren Erhaltung und Verbreitung des Kanons, aus der Herrlichkeit der inneren Merkmale und der Großartigkeit der Wirkungen, — von diesen ist freilich längst dargethan, daß sie ihrem Zweck nicht gleichkommen noch logisch fehlerfrei sind, wie der bekannte Zirkelschluß von den Bibelstellen über Inspiration auf diese selbst.[1]) Allein dieser Mangel entscheidet noch nicht; denn die Dogmatiker, wohl einsehend, daß für das Absolute kein zwingendes Argument außerhalb seiner selbst Statt finde, gaben zu, daß es zuletzt das innere Zeugniß des Geistes selber sei, welches den Gläubigen nöthige, den göttlichen Ursprung der h. Schrift im vollsten Umfange anzuerkennen.[2]) Folglich geht die ganze Beweisführung in eine unmittelbare Berufung auf das gläubige Bewußtsein der Schriftbekenner über; sie nimmt die Gestalt eines scholastisch explicirten Postulats an, welches den Glauben irgendwie schon voraussetzt, den es erzeugen will. Der subjective Glaubensstandpunkt, welcher die Folgerungen macht, läßt sich nicht mehr unmittelbar anfechten, sondern die Kritik kann nur fragen, wie sich das so verstandene Schrift- und Inspirationsprincip zu einem zweiten Factor verhalte, welcher demselben Standpunkte nicht weniger nothwendig ist. Doch davon nachher, zunächst fahren wir fort. — Unter Voraussetzung dieses Ursprungs der h. Schrift gehen die Darsteller in der Erläuterung der weiteren Folgesätze mit großer Geschicklichkeit zu Werke. Von den drei durch Gerhard eingeführten Affectionen dient die erste, die der Auctorität, eigentlich nur der kirchlich-theologischen Geltendmachung dessen, was mit der Inspiration schon gegeben ist. Die beiden anderen der Perspicuität und Sufficienz (perfectio) vertreten den Standpunkt nach Außen gegen katholische Tradition und hierarchische Auslegungsgewalt. Das Attribut der Klarheit bedurfte allerdings der Beschränkung auf das Wesenhafte des Schriftgehalts,

[1]) Der Vorwurf eines circulus sophisticus wurde jedoch schon damals erhoben und beantwortet. Quenstedt, Systema I, p. 101. Schmid, a. a. O. S. 43.

[2]) Quenst. I, p. 97. Ultima ratio — est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et spiritus sancti in scriptura. Gerhard, Loci theol. II, p. 37. Calov, l. c. p. 458.

denn sonst würden sämmtliche protestantische Streitigkeiten des Jahrhunderts, soweit sie sich in biblischen Dunkelheiten bewegen, gegen sie zeugen: allein polemisch konnte sie doch Stand halten gegen gesetzliche Verwaltung der Exegese. In der Traditionsfrage war das Verhältniß von Schrift und Kirche zu erörtern und das Bedürfniß einer traditionellen Ergänzung abzulehnen. Die Schrift wird nicht kanonisch durch Genehmigung der Kirche, sondern diese wird katholisch indem sie jene anerkennt, und wenn es Dienste giebt, welche die Kirche der Bibel leistet: so sind es doch nur die der Zeugenschaft und Bestätigung. Die Priorität der Kirche vor der h. Schrift kann nur behauptet werden, wenn man sie als bloßes Schriftstück ansieht, nicht als lebendige Rede, Verkündigung, Gotteswort, welche doch selber schon die gemeinschaftbildenden Kräfte waren.[1]) Geschriebenes und gesprochenes Wort sind wesentlich dasselbe und wurden auf beiderlei Arten von den Aposteln verbreitet; es ist nicht glaublich, daß sie ihren Stoff halbirt und ein wichtiges Stück der schriftlichen Aufzeichnung werden vorenthalten haben. Nicht in der Annahme eines nicht geschriebenen Worts irrt die Römische Kirche, sondern in der Spaltung der apostolischen Hinterlassenschaft in zwei Stücke, deren eines die Lücken und Unklarheiten des andern ergänzen soll, und sie irrt um so gewisser, wenn sie keinen der traditionell begründeten Bestandtheile als religiös nothwendig erweisen kann, dergleichen sie nur statuirt, um für die Usurpation ihres unfehlbaren Lehramts eine Ausrede zu haben. Die Discussion geht noch auf mancherlei andere papistische Gegengründe ein; z. B. es bedürfe eines höchsten Richteramts in Glaubenssachen, da die Bibel nicht in eigener Angelegenheit letztlich entscheiden könne, und dieses Forum müsse ein allgemein verständliches zugleich aber kein solches sein, auf welches sich wie auf die h. Schrift alle häretischen Parteien zu berufen pflegten. Worauf denn geantwortet wird, daß die Formen

[1]) Heerbrand, Compend. p. 10. 11. Nam ex verbo Dei tanquam semine incorruptibili nata est ecclesia. Et sic filia est et manet ecclesia et non mater, quae verbum Dei genuerit, quod ex ore Dei processit patris. Hafenreffer, Loci theol. p. 156. 57. Henich, Institt. p. 6.

des bürgerlichen Rechts keinen Maaßstab darbieten für die rechte Beschaffenheit einer religiösen Norm, und wenn von einer unbedingten allen Streit schlichtenden Entscheidung die Rede sei, diese auch von dem Römischen Tribunal nur durch Zwang und Aufnöthigung erzielt werden könne. Die Berufung auf den ersten Apostelconvent (Apgsch. 15) wird mit dem Bemerken abgelehnt, daß derselbe theils noch in die ursprüngliche apostolische Wirksamkeit gehöre, theils auch keineswegs in klerikalischer Abgeschlossenheit der Gemeinde gegenüber gestanden habe.[1]) Nach dem damaligen Stande der Controverse genügten solche Gründe zur Sicherstellung der Deutlichkeit und Hinlänglichkeit der h. Schrift; sie widerlegen wenn auch nicht jede Idee der Tradition, doch die in den katholischen Annahmen enthaltene und schützen den Grundsatz, daß außer der Bibel keine zweite normative Instanz gelte. Die letzte Affection der Wirksamkeit (efficacia) hat keine Schwierigkeit; aber sie ist mehr religiöser als dogmatischer Art und enthält den Grund, warum der h. Schrift Lutherischerseits noch eine zweite Stelle und zwar in der Mitte des Systems unter den Mitteln des Heils (de verbo divino) gegeben wurde.[2])

Die reformirte Schriftlehre nimmt wesentlich den gleichen Gang. Sie erklärt das geschriebene Wort (verbum externum) für den Ausdruck des den Propheten und Aposteln eingeflößten inneren (verbum internum) und geht zum Beweis der Glaubwürdigkeit von den historischen und Wahrscheinlichkeitsgründen (fides humana) ebenfalls zu dem Geisteszeugniß des gläubigen Bewußtseins über (fides divina). Dieselben Attribute der Hinlänglichkeit, Klarheit und Auctorität sichern die Bibel vor jeder Theilung ihres Ansehens mit anderen kirchlichen Gesetzen. In beiden Confessionen war es Sitte, das Urtheil über das rechte Verfahren der Auslegung, über die Apokryphen und Uebersetzungen in den dogmatischen Locus

---

[1]) Quenstedt, I, p. 118. 154 sqq. Calov, l. c. p. 467. Gerhard, tom. II, p. 329. Schmid, a. a. O. S. 44.

[2]) Ueber die Abweichungen in der Zahl und Benennung der Attribute Schmid, S. 32. Als secundäre Affectionen treten noch hinzu: necessitas, integritas, puritas, authentica dignitas etc.

aufzunehmen. Die Inspiration selbst aber wird bekanntlich von den Reformirten zuweilen noch buchstäblicher verstanden, dergestalt, daß das Schriftwort die Bedeutung einer befehlenden und gebieterischen Gottesrede gewinnt.[1]) Das Verhältniß der beiden Testamente wird später zur Sprache kommen.

In solcher Gedrungenheit stellt sich dieses Lehrstück uns vor Augen, daß es dem Anschein nach nur einfache Annahme oder Verwerfung zuläßt. Und doch liegt seine Wahrheit *hinter* nicht in diesem theoretischen Nachweis. Nicht von der Theopneustie war der Protestantismus ausgegangen, sondern von dem was hier Affection heißt, von der Auctorität, der Klarheit und Hinlänglichkeit, endlich der Wirksamkeit der Schrift. Das Dogma aber macht das Erste zum Letzten und treibt die Inspiration auf eine Spitze, welche weit hinausgeht über die Nothwendigkeit, jene Affectionen durch eine vorangestellte Thesis zu begründen. Die mechanische Weise, in welcher dies geschieht, haben wir dem Zeitalter zuzurechnen. Denn fürwahr, wenn nach der Causalmethode die Bibel durch Aufzählung von doppelter Ursache, von Materie, Form, Gegenstand und Endzweck in Formeln beschrieben wird: so ist das nicht viel besser als mit der Definition eines organischen Gewächses fertig sein zu wollen, wenn man die bildende Naturkraft nebst Erde, Luft und Wasser genannt hat, oder ein philosophisches System aus Erforschung der Wahrheit, höchsten Angelegenheiten der Vernunft, logischen Regeln, Sprache und Typen zusammenzusetzen. Indessen dieser Mechanismus der Abstraction hat keine Gefahr; bedenklich war erst, daß die dergestalt gesteigerte Inspiration mit der Offenbarung selber bis auf formelle Unterschiede *verwechselt* und *identificirt* wurde.[2]) Dadurch treten zwei unbedingt göttliche Acte neben einander, von denen einer nothwendig den andern verdrängen muß. Ist die h. Schrift selber die inspirirte Offenbarung, so wird ihr Gegenstand zum bloßen Inhalt und Mittel; die

[1]) Vgl. Schweizer, Ref. Dogm. I, S. 198 ff.

[2]) Quenstedt, Systema I, p. 68. Schmid, a. a. O. S. 27.

offenbarenden Thatsachen hören auf, um ihrer selbst willen da zu sein und von der Schrift nur verkündigt zu werden; der Zeugniß-werth der Bibel, der eben die Abhängigkeit vom Object ausdrückt, verschwindet. Mochte dann immer nachträglich gesagt werden, der reale Grund des Glaubens sei Christus und die Liebesthätigkeit Gottes überhaupt: immer war doch die Theorie so angelegt, daß die h. Schrift selbst als das reale und substantielle nicht bloß Erkenntnißprincip des Christenthums erscheinen konnte.[1]) Zu diesem Conflict der Offenbarung mit dem Werkzeug ihrer Voll-streckung und Erhaltung, welchen das Dogma zwar vermeiden will, aber nicht ganz verdecken kann, hatte aber nichts Anderes hingetrieben als der Verstandesbegriff eines stereotypirten ganz in Lettern gefaßten Gottesworts, welches jeder katholisirenden oder mystischen Erweichung Trotz bieten soll. Anfänglich, wie man weiß, hatte gerade dem Lutherthum dieses abstracte und unterschiedslose Verhältniß zum Bibelworte fern gelegen, und die Lutherische war weniger als die reformirte Kirche geneigt, das Christenthum einer gesetzlichen Schriftreligion gleichzustellen.

Mit dieser Feststellung des Schriftprincips können indessen die Prolegomena nicht abschließen. Die Inspiration nivellirt den bi-blischen Stoff, indem sie jeden Theil desselben, sei er an sich wichtig oder gering, in gleiche Abhängigkeit von dem Urheber des Ganzen stellt. Folglich muß es Mittel geben, um von dieser gleichen Gül-tigkeit des Inhalts zu der Auffassung des Hervorragenden und eigentlich Dogmenbildenden überzugehen. Schon der Kanon der Glaubensanalogie, noch mehr aber die Nennung der Glau-bensartikel und der symbolischen Bücher dienen dazu, dergleichen zuvor versäumte Unterscheidungen anzubringen. Sie werfen ein belebendes und gestaltendes Licht auf das Schriftprincip zurück und weisen auf das Factum einer bereits vorhandenen Glaubensform,

[1]) Quenstedt unterscheidet daher ein dreifaches Fundament oder Princip, substantiale, welches ist Christus oder der dreieinige Gott, organicum die heilige Schrift, und dogmaticum d. h. das vornehmste Stück der Lehre selbst. Schmid, a. a. O. S. 69.

in welcher die Kirche ihr Schriftverständniß niedergelegt habe. Bekenntnißschriften bieten kirchlich bewährte Haltpunkte für die Bibel- und Geschichtsforschung und bilden von der bereits gelösten Aufgabe evangelischer Erkenntniß die Brücke zu der noch zu lösenden. Sich in Verbindung zu erhalten mit Urkunden, welche so nahe mit der Feststellung des confessionellen Daseins der Kirche zusammenhängen, wäre unter allen Umständen nothwendig gewesen; der Grad dieser Abhängigkeit war durch die Solidarität der kirchlichen Entwicklung geboten und der Geist des symbolischen Einflusses mit der Concordienformel entschieden. Die Gründe liegen zu Tage, warum der Symbolkörper, nachdem er durch Hutter seine feste Stellung zwischen Schrift und dogmatischem System erhalten hatte, sich in dieser zu gesteigertem normativem Ansehen erheben mußte. Zwar soll es durchaus nur eine abhängige und relative Norm sein, und die Nothwendigkeit der symbolischen Bücher heißt die hypothetische:[1]) aber dieses Bedingte empfängt durch den Zutritt des confessionellen Bewußtseins Macht genug, um selbst wieder bedingend zu wirken; es verstärkt und beschützt die dogmatische Tradition, die an die Stelle der verworfenen hierarchischen getreten war. Aber indem die symbolischen Bücher die öffentliche Lehrpflicht binden, wollen sie deshalb nicht für das religiöse Gewissen des einzelnen Gläubigen in jeder Satzung gleich verbindlich sein. Noch weniger kann die Dogmatik selber vergessen, daß die Menge ihrer Einzelbestimmungen zu dem Mittelpunkt des Systems und somit auch zu dem Interesse des popularen Standpunkts in ungleichem Verhältniß stehen; sie muß Grade der religiösen Wichtigkeit und Stufen der systematischen Entstehung anerkennen. Die in dieser Beziehung aufgestellten Formeln sind wichtiger als sie scheinen. Denn außer der Distinction der articuli puri und mixti, welche das Verhältniß zu der natürlichen Religionserkenntniß betrifft, werden in mehreren Modificationen fundamentale und nicht fundamentale Artikel nach scholastischem Vorgange unterschieden, und da dieser Unterschied sich leicht in den des Wesent-

[1]) S. die Stellen bei Schmid, a. a. O. S. 72.

lichen und Unwesentlichen umsetzen läßt: so ersieht man leicht, wie wichtig er in der Anwendung werden konnte. Die Subdivisionen der Eintheilung fallen verschieden aus.[1]) In die erste Klasse soll nicht lauter von Jedermann zu Wissendes, aber auch nichts ohne Gefahr der Seligkeit zu Leugnendes gehören. Daher giebt man ihr entweder die beiden Unterarten dessen, was den Glauben direct ausmacht (constitutiva) und was ihn erhält (conservativa); oder man geht von den grundlegenden Wahrheiten aus, die zunächst nur die Erzeugung des Glaubens zur Folge haben, und dann zu dessen Inhalt nebst den unentbehrlichen Folgerungen (constituentia und consequentia). Die Ausleger dieser Classification, wie Hunnius und Hülsemann,[2]) bemühen sich, den Laienglauben nicht zu überladen noch den Laienirrthum zu überschätzen, — eine Vorsicht ähnlich derjenigen katholischen, die damals formale und materiale Ketzerei scheiden lehrte, — und warnen davor, alle Folgerungsartikel so ansehen zu wollen, als müßten sie für Jedermann gleiche Evidenz haben.[3]) In kirchlich dogmatischer Hinsicht wird dagegen der Kreis des Fundamentalen sehr weit gezogen, und wenn Nebenfragen außerhalb und in die zweite Kategorie fallen: so sind sie doch nicht immer frei, sondern zuweilen nur aus Gründen der polemischen Indifferenz gewählt.[4]) Hunnius rechnet die ganze Christologie mit Ausschluß der commun. idiom. zum

---

[1]) Schmid, a. a. O. S. 70. 71.

[2]) Vgl. Tholuck, die Luther. Lehre von den Fundamentalartikeln. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft ꝛc. März 1851. Hier werden Auszüge gegeben aus drei diese Lehre besonders bearbeitenden Schriften: Hunnius, διάσκεψις theol. de fundamentali dissensu doctrinae evang. Luth. et Calvin. Wittenb. 1626. — Hülsemann, Calvinismus irreconciliabilis. Wittenb. 1646. — Joh. Meisner, De articulis fidei, in dessen Widerlegung des Heidelberger Katechismus, Wittenb. 1669. Dazu Quenstedt I, p. 241. Calov, Systema I, p. 767 sqq. Die Eintheilung in antecedentia, constituentia und consequentia stammte von Bonaventura.

[3]) Tholuck, a. a. O. S. 75.

[4]) Nicht fundamentale Artikel sind z. B. vom Fall und ewiger Verwerfung eines Theils der Engel, von der menschlichen Unsterblichkeit vor dem Fall, von der Unverzeihlichkeit der Sünde wider den h. Geist, von der Schöpfung in der Zeit, vom Antichrist, von der Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, von der Fortpflanzung der Seelen.

Fundament; Hülsemann zieht auch die letztere mit hinein, wie denn überhaupt nach seiner Auffassung dem individuellen Dafürhalten fast Nichts überlassen bleibt. — Die meisten Punkte des Dogma's von Gott, der Person Christi und der Trinität und die Soteriologie gestatten keinen Abzug, weil sie in der Rechtfertigungslehre als dem fundamentalsten Artikel entweder ausdrücklich oder der Voraussetzung nach enthalten sind. Die doctrinale Erklärung der Sacramente wurde jedoch in der Regel zu der Summe des religiös Nothwendigen nicht gezählt. Die ganze Eintheilung, so löblich ihr Sinn auch war, hätte fruchtbarer werden können, wenn man sich entschlossen hätte, auch innerhalb des Wesentlichen etwas Accidentelles einzuräumen, so wie ja auch das Secundäre in irgend einer Beziehung wieder primär und wesentlich war. Da immer nur auf den Inhalt der einzelnen Frage geachtet wurde, war es bei der strengen Geschlossenheit des Lehrcompler schwierig, eine sichere und zugleich der Freiheit der Meinungen günstige Auskunft zu treffen. Statt anderer Gründe gab alsdann die confessionelle Rücksicht die Grenzpunkte an, und die Feststellung des Fundamentalen diente dem Standpunkt desjenigen Lutherthums, welches sich gegen Calvinistische und synkretistische Erweichungen immer mehr zu verschließen suchte.

Auf dieser Grundlage erbaut sich das Lutherische und in der Hauptsache auch das reformirte System in diesem Jahrhundert, und wir haben sie kurz zusammengefaßt, weil diese Principien weniger von der historischen Bewegung afficirt werden. Das Fundament ist so beschaffen, daß ohne Erschütterung des Ganzen kein Stein in ihm fehlen darf und es verheißt eine Ausführung, in welcher Alles daran gelegen ist, in einer genau verknüpften lückenlosen Reihenfolge sicherer Entscheidungen zum Ziele zu kommen. Ein Feind wird daher von vorn herein unerbittlich verbannt, der Feind des Zweifels und der Unentschiedenheit, und zugleich eine Sorge getroffen, daß die Darstellung dieser Gewißheit keine von den Hülfen entbehre, die ihr aus den Mitteln menschlicher Wissenschaft zu Gute kommen kann. Beides bezweckt die Erklärung sowohl der Inspiration als auch des Verhältnisses zur Philosophie.

Das Gepräge göttlicher Gewißheit bis in die höchsten Regionen der Offenbarung soll die Glaubenslehre vor der menschlichen Wissenschaft voraus, die formelle Tüchtigkeit aber mit ihr gemein haben. Der Kirche aber spricht sie sich als besonderes Eigenthum zu in der Ueberzeugung, daß deren öffentliche Urkunden ein aus dem richtigen Princip hervorgegangenes Bekenntniß darbieten, dessen Entscheidungen Annahme verdienen und als Summe kirchlicher Uebereinstimmung gegen Andersgläubige festzuhalten sind. Die Glaubenswissenschaft stellt sich diesem Programm gemäß die Aufgabe, den dreifachen Charakter göttlicher Beglaubigung, wissenschaftlicher Haltbarkeit und kirchlicher Uebereinstimmung in sich zu vereinigen. Nur darauf erhalten wir keine Antwort, ob die Dogmatik getreu dem vorangestellten praktischen Begriff der Theologie, wie sie unbedingt Wahrheit verheißt, diese auch mit der seligmachenden Kraft und Fruchtbarkeit der Religion in Verbindung erhalten werde. Aber diese Frage konnte nur von Solchen aufgeworfen werden, welche einen andern Begriff der Seligkeit, als welcher hier vorausgesetzt wird, in sich trugen.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Dogmatiker des Lutherthums.

I. Erste Gruppe. Hutter und Gerhard.

Was bisher erörtert wurde, kann als allgemeiner Theil unserer Geschichte in diesem Zeitraum betrachtet werden. Derselbe hat hoffentlich soweit Aufklärung gegeben, um mit richtigen Erwartungen an die Menge der einzelnen dogmatischen Hervorbringungen heranzutreten. Unsere Darstellung nimmt demgemäß eine andere Gestalt an. Da wir weder eine Geschichte der Streitigkeiten noch der einzelnen Lehrartikel beabsichtigen: so wird alles Mitzutheilende einem literarhistorischen Bericht über die Reihenfolge der Männer und Werke, wie sie sich nach innerer Verwandtschaft zusammenfügen und abtheilen, einzuordnen sein.

Aber welch' eine Literatur liegt vor unseren Augen! Wäre materielle Vollständigkeit möglich oder auch nur wünschenswerth: so müßten, — so groß war die dogmatische Productivität, — fast von allen Lutherischen Theologen wenigstens monographische Beiträge und Abhandlungen benutzt werden. Aber auch die eigentlichen und einigermaaßen nennenswerthen Glaubenslehrer bilden mit ihren Schriften schon eine massenhafte und wenig unterbrochene Diadoche von Anfang bis zu Ende des Jahrhunderts. Ihre Arbeiten versetzen uns in die Mitte der academischen Thätigkeit. Denn wenn auch von praktischen Geistlichen und Lehrern größerer Städte wie Hamburgs, Lübecks und Nürnbergs Manches ausging: so sind doch die Träger der gelehrten dogmatischen Ueberlieferung

so gut wie die Vorfechter des confessionellen Streits meist Universitätslehrer. Als Schule Lutherischer Orthodoxie und deren künstlerischer Ausbildung nimmt Wittenberg den ersten Rang ein;[1]) hier lehrten die Hutter, die Calov und Quenstedt, von hier aus wurde der Synkretismus am Hartnäckigsten bekämpft, und es galt unter der Leitung eifriger Churfürsten wie Johann Georgs und Christian II. keiner neuen Versuchung zu Calvinistischen oder katholischen Abirrungen Raum zu geben. Nennen wir Aegidius und Nikolaus Hunnius, Polykarp und Wilhelm Lyser, Balthasar und Johann Meisner, Hülsemann, Scharff, Jak. Martini, Gesner, Balduin und Röber, lauter Wittenberger Theologen: so haben wir schon einen ansehnlichen Bruchtheil der confessionellen Literatur in Händen. Jena, eine Zeit lang von Wittenberg weit überflügelt, hob sich doch bald wieder und wurde durch Johann Gerhard zu einem der ersten Sitze des Lutherthums erhoben. Später, um von Himmel, Lange, Glassius, Mylius u. A. zu schweigen, vertraten daselbst Musäus und Baier einen gemäßigten Confessionalismus, welcher der ganzen Facultät eine selbständige Haltung gab. Leipzig wurde durch Carpzov, Höpfner, Hülsemann, Geier, Scherzer zu Ehren gebracht. Tübingen war durch Jakob Andreä und die von dort ausgegangenen Verhandlungen mit der griechischen Kirche schon früher bedeutend geworden; die Dogmatiker Heerbrand und Hafenreffer genossen ein ausgebreitetes Ansehen, nachher Siegward, Thummius, Metzner, Hiemer, H. Schmidt, Lucas und Johann Adam Osiander. Der Streit der Tübinger mit den Gießenern über den Stand der Erniedrigung Christi giebt ein Beispiel, daß sich gern ganze Facultäten in theologischen Controversen vereinigten. Marburg bestand erst seit 1527; als aber die Hessen-Casselische Linie zur reformirten Confession überging und die Marburger Lutherischen Professoren abgedankt wurden, that sich für diese Universität in dem 1607 von Landgraf Ludwig V.

[1]) Vgl. im Ganzen: Tholuck, Geist der Theologen Wittenbergs im Verlauf des 17. Jahrhunderts. Hamburg und Gotha 1852.

gestifteten Gießen ein Asyl auf. Erst 1625 wurde Marburg wieder Lutherisch; die Universität ging dahin zurück und Gießen stand still, bis es 1650 wieder erweckt wurde. Rostock, vormals durch David Chyträus ausgezeichnet, hatte jetzt während der Kriegszeiten Viel zu leiden, kam aber nachher wieder durch namhafte Männer wie F. König und Affelmann in Aufnahme. Altorf erhielt im Laufe des Jahrhunderts die Rechte einer Universität; von Theologen gehören dahin Hackspann, Dürr und Saubert. Greifswald wird späterhin während der pietistischen Streitigkeiten durch J. F. Mayer u. A. bedeutend und Königsberg in der Geschichte des Synkretismus. Ueber Helmstädt genüge hier die Erinnerung, daß sowohl das landesherrliche Regiment und die Stellung der Universität zum Lutherischen Bekenntniß, als auch der Geist der humanistischen und philosophischen Studien das Aufkommen und die Erstarkung einer freieren theologischen Richtung, wie sie Calixt, Vater und Sohn, und Hornejus vertreten, in besonderem Grade begünstigten. Von andern Städten tritt Rinteln mit Henich, Straßburg mit Dannhauer, Frankfurt a. d. O. mit dem halblutherischen Pelargus in die Schranken.

In der großen Anzahl der Genannten sind meist auch unsere Dogmatiker enthalten. Es wäre ein unfruchtbares Geschäft, sie chronologisch aufzuzählen und einzeln zu beschreiben, wenn sie nicht zugleich innerlich verglichen und gruppirt werden sollten. Die Wissenschaft verlangt statt der Menge den Reichthum und die geordnete Mannigfaltigkeit, und diese sind schwer zu erreichen unter Schriften, die einander ähnlich genug sehen, um von einem modernen Standpunkte aus in Bausch und Bogen unter der abstracten Kategorie eines formalistischen Orthodoxismus zusammengefaßt zu werden. Zwar die eine quantitative Eintheilung ergiebt sich leicht, da in unserer Zeit Compendien mit stoffhaltig gelehrten Werken abwechseln. Schon Hutter und Gerhard stehen in der Art neben einander, daß der Erste die bündige Kürze, der Andere die Verbindung mit dem historischen und exegetischen Material repräsentirt; Andere befolgen ein mittleres Maaß der Weitläuftigkeit. Wie steht es aber um die inneren Unterschiede? Sollten wirklich, was nicht

der Fall ist, die Schriftsteller zum Inhalt des Dogma sich völlig gleich verhalten: so doch gewiß nicht zu der Form als zu dem, worin allein die Dogmatik erfinderisch und originell wurde. Von der reinen Orthodoxie bewegt sich die Literatur zu der methodisch ausgeprägten; sie erreicht um die Mitte des Jahrhunderts den Höhepunkt und hat Zeit, sich auf demselben zu befestigen und zur Ruhe zu kommen. Daher fragt sich bei jedem Werk, ob es mehr dem positiven Interesse als solchem oder der Selbstbefriedigung des scholastisch stilisirten Denkens dient, oder ob beide Tendenzen in ihm das Gleichgewicht halten. Hiervon, also von dem ungleichen Antheil dieser Eigenschaften an der Thätigkeit des dogmatisirenden Subjects, wird dessen Stellung innerhalb des Ganzen abhängig sein, und nächstdem von dem Grade der technischen Vollkommenheit und den kleineren Abwandelungen und Abarten der Methodik. Daß dabei auch der Uebergang von synthetischer zu analytischer Ordnung sehr in Rechnung kommt, ist klar. Endlich wird uns auch der religiöse Sinn und Geist der Verfasser auf ungleiche Art ansprechen, denn diesen zu uniformiren, hat keine auch die stärkste Confession jemals Kraft genug gehabt. Die Einen waren rechtgläubig und dogmatisch aus Religion, die Andern religiös nur auf Grund des Dogma's und innerhalb desselben. Männer wie Musäus, Baier und Henich verleugnen bei allem Formelwesen den sittlichen Ernst und die Innerlichkeit ihres Glaubens nicht. Sie streiten ohne Haß und kennen eine Grenze des Streits und ein Recht coexistirender Meinungen. Zu der andern Richtung rechne ich die Calovs und Genossen, denen das Dogma in seiner scharf bestimmten Peripherie Selbstzweck zu sein scheint. Sie glänzen durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn, aber durch solchen Scharfsinn, der einer leidenschaftlichen Rechthaberei zur Waffe wird. Der Eifer um das Haus des Herrn verzehret sie, aber sie wollen auch allein dessen Kenner sein und den Eingang nach ihrem Längenmaaße bestimmen. Von einer dritten Art sind Manche, denen man kaum anmerkt, ob sie überhaupt Gesinnung und Gemüth haben; in ihren Schriften spricht das Dogma selbst und vollzieht sich gleichsam ohne Zuthun des Subjects und giebt daher auch

dem Vortrag das Gepräge einer mathematischen Objectivität. Alle diese Modificationen des religiösen wie des theologischen Charakters können sich natürlich nur innerhalb der gegebenen kirchlichen Norm geltend machen und nur so weit berücksichtigen wir sie hier.

Durch die Ueberwindung der Melanthonischen Partei und die darauf folgende Fixirung des Symbolkörpers war in das Lutherthum ein Standpunkt der Orthodoxie eingetreten. Noch hat sich keine christliche Kirche entwickelt, ohne eine Orthodoxie in sich aufzurichten, d. h. ohne was eine Zeit lang dogmatische Partei gewesen war, in der Hauptsache als rechtmäßige Lehre zu sanctioniren. Was orthodox sei, läßt sich materiell nur vom Standpunkt der einzelnen Kirche aussprechen, so lange es wenn auch einen allgemeinchristlichen Ausdruck des Glaubens, doch keinen der Rechtgläubigkeit giebt. Doch enthält der Name der Orthodoxie auch einen gemeinschaftlichen Sinn. Die christliche Religion verlangt Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen, mithin Anerkennung ihrer Zusagen und Thatsachen in ihrer Erhabenheit über willkürliche deren Werth verkürzende Deutungen oder Annahmen. Die in der Mehrheit herrschende Anerkennung dieser göttlichen Selbständigkeit verbürgt die Ruhe und sichere Wirksamkeit der Kirche. Die Kirchenleitung versteht ihr Verhältniß zu der Tendenz des Christenthums dahin, daß es ihr obliege, zu Gunsten des kirchlichen Gemeinwohls die christliche Lehre unabhängig zu erhalten und gegen Ansichten zu schützen, die von einem zu starken Anspruch des Menschlichen im Denken oder Handeln ausgehend befunden werden; sie ist daher geneigt, bei eintretenden Conflicten nicht nur Partei zu ergreifen, sondern auch der gegen den menschlichen Gesichtspunkt strenger abschließenden Lehrform den Vorzug zu geben. In dieser Richtung so weit zu gehen, als die jedesmaligen Principien der Kirche gestatten, heißt orthodox sein. Immer deutet Orthodoxie auf eine im Laufe der Zeit entwickelte Strenge der Geltendmachung göttlicher Auctorität, immer liegt darin eine Rücksichtnahme auf öffentliche Verkündigung gegenüber von Privatansichten oder wissenschaftlichen Versuchen. Orthodoxie ist die aus den Grundsätzen einer Kirche gefolgerte und im öffentlichen Gebrauch

anerkannte Lehrstrenge, welche den festen Bestand des confessionellen Lehrkörpers vor abschwächenden Zeiteinflüssen bewahren will, und sie rechtfertigt ihr Unternehmen vermittelst eines Rückschlusses von dem gegenwärtigen Lehrstand auf den ursprünglichen, welcher dasselbe gewollt habe was sie jetzt will; sie ist daher, indem sie Heterodoxie voraussetzt, immer etwas Gewordenes, nicht Ursprüngliches. Innerhalb des Protestantismus mußte die besondere Handhabung des Schriftprincips und die Sanction gewisser symbolischer Entscheidungen, für welche sich die Kirche als Glaubensgemeinschaft erkläre und vorwiegend immer erklärt habe, die natürlichen Mittel zur Herstellung der Orthodoxie darbieten. Das Lutherthum wie jede großartige Kirchenbildung war von Haus aus nicht darauf angelegt, nur einer doctrinalen Ansicht in sich Raum zu geben: aber seine Geschichte setzte es in die Lage, nur durch Bevorzugung ja ausschließliche Genehmigung der einen und zwar der strengeren Denkart sich aus der Verwirrung retten zu können. Je näher sich hier die streitenden Elemente gestanden hatten, je schmerzhafter der Scheidungsproceß gewesen war: desto schroffer trat das Resultat der Orthodoxie auf, welches das zuvor Berechtigte jetzt herabsetzte zur bedenklichen und heterodoxen Meinung einzelner Schriftsteller. Niemals hat es eine schärfere Orthodoxie gegeben als die Lutherische, denn niemals waren die Milderungen, welchen sie in der eigenen Kirche entgegentrat, religiös ungefährlicher als hier.

Als erster Vertreter der Lutherischen Rechtgläubigkeit dieses Jahrhunderts ist von jeher der wohlbekannte, von Hase wieder erweckte Leonhard Hutter[1]) (deutsch Hütter), der Kollege B. Meisners in Wittenberg, anerkannt worden. Wir haben noch keinen Mann genannt, dessen Thätigkeit so ausschließlich dem confessionellen Zweck gedient hätte. Wie er in seiner Jugend die Ausbreitung der Concordienformel erlebte: so half er später deren Sieg von Wittenberg aus in den churfächsischen Ländern durchführen,

[1]) Er war zu Ulm 1563 geboren, gebildet in Straßburg, Leipzig, Heidelberg und Jena und wirkte seit 1596 als Professor zu Wittenberg. Vgl. Witten, Memoriae Theologorum I, p. 90. Tholuck, a. a. O. S. 63.

das neue Lutherthum herstellen oder nach seiner Meinung das alte wieder herstellen.[1]) Von einzelnen antikatholischen Abhandlungen abgesehen commentirte er hauptsächlich die Augsb. Confession und die Concordienformel und verfocht die letztere in der Concordia concors gegen Hospinian (1614). Nicht überall stritt er mit Glück für seine Sache; sein Calvinista aulico-politicus, in welchem vor der Einführung der „verdammten Calvinisterei" in Brandenburg gewarnt wird, hatte die Folge, daß Johann Sigismund die Concordienformel aus der Reihe der landeskirchlichen Symbolschriften streichen ließ und den Besuch der Wittenberger Universität den brandenburgischen Studirenden untersagte. Von den beiden dogmatischen Werken Hutters sind wir dem früheren Compendium[2]) von 1610 mehr Aufmerksamkeit schuldig als der späteren weitläuftigen Ausführung von 1619.[3]) Das Compendium erinnert durch seinen Erfolg an Melanthons Loci, zu deren letzter Verdrängung es bestimmt war; wie diese so wurde auch jenes in mehrere Sprachen übersetzt und vielfach commentirt und behauptete ein langdauerndes Ansehen. Auch haben Hutter und Gerhard die Benennung Loci noch beibehalten. Melanthon aber hatte frei und aus eigenem Antriebe geschrieben, Hutter schreibt officiell auf fürstlichen Befehl und nach gesetzlichen Vorlagen; so grell unterscheiden sich die Anfänge beider Perioden. Christian II. hatte ihn mit der Anfertigung eines Lehrbuchs beauftragt, welches möglichst festhaltend an den Worten der Concordie (venerandum hoc Religionis palla-

[1]) Darauf deutet die Schreibung seines Namens per anagramma: Redonatus Lutherus.

[2]) L. Hutteri Compendium locorum theol. ex scr. s. et libro concordiae collectum. Wittenb. 1610 (zuweilen wird fälschlich 1609 nach dem Datum der vorangestellten churfürstl. Vorrede angegeben) dann 1618, 1624 cum notis Cundisii, 1652 cum praef. Meisneri, 1660, deutsch Wittenb. 1615, schwedisch Stockh. 1618, dazu die Bearbeitungen von Bechmann, Chr. Chemnitz, Leuschner, Ebardus, Sal. Glassius, Deutschmann, Koeber. Buddei Isagoge, p. 390 sqq. Fabric. Hist. bibl. Fabr. II, p. 172. Walch, l. c. I, p. 36.

[3]) Loci communes theol. ex s. scr. diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati, et conformati ad methodum locorum Melanchtonis. Viteb. 1619 fol. nachher zweimal wiederholt.

dium, wie die amtliche Vorrede sagt) alle Garantieen innerer Correctheit und formeller Brauchbarkeit für sich habe. Daher erschien Hutters Arbeit unter der Censur der beiden theologischen Collegien von Wittenberg und Leipzig und wurde sodann den Provinzialschulen und Universitäten als vorschriftsmäßiger Leitfaden zugewiesen.[1])

Was Hutter wollte und sollte, das hat er geleistet, und der Preis des Gelingens entging ihm nicht. Gelernt sollte der Glaube werden, und zum Lernen, zur treuen Ueberlieferung und Einprägung taugte sein Buch. Auf kurze Fragen, — denn der Vortrag des Compendiums ist katechetisch, — folgen bündige präcis und unumwunden ausgedrückte, vom Leichten zum Schwierigen angemessen fortschreitende Antworten.[2]) Zwar antwortet Hutter meist mit Stellen der Concordie und der Augustana, und wo diese nicht ausreichen, schließt er sich an Chemnitz, zuweilen sogar an Melanthon an (ubi quidem ille ὀρθοδοξίαν tenuit), so wie er unter den lebenden Auctoritäten besonders die seines ausgezeichneten Collegen Aegidius Hunnius schätzte: aber die große Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Vortrags geben dem Ganzen doch eine selbständige Haltung. Auch lehrt er mit jener Schlichtheit und Stärke der Ueberzeugung, welche meist in jugendlichen Gemüthern zweifelnde Nebengedanken nur so weit aufkommen läßt, als sie sie auch zurückzuweisen vermag.

Die Ordnung der vier und dreißig Stücke des Lehrbuchs hält den objectiven Gesichtspunkt noch strenger fest als die des Chemnitz. Sie führt von der Trinität mit Einschluß der ganzen Christuslehre zur Schöpfung und Angelologie und dem göttlichen Ebenbilde herab. Man muß die gesammte Christologie mit allen Feinheiten der Idiomenverbindung erlernen, ehe man von dem Zweck der Sendung Christi erfährt und bei dem Ausgangspunkt der prote-

---

[1]) Vgl. die Vorrede an Christian II.

[2]) Es wird auf drei Klassen von Schülern Rücksicht genommen, und die schwierigeren Fragen, welche nur von Reiferen erlernt werden sollten, sind mit Sternchen unterschieden.

stantischen Glaubensbildung anlangt.[1]) Die Artikel von Sünde, freiem Willen und Gnade, Gesetz und Evangelium, der Prädestination und ihren Bedingungen lassen sich als zweiter Haupttheil ansehen, so daß Kirche und Sacrament sammt den lose verknüpften moralisch-politischen und eschatologischen Anhängen den dritten bilden. Diese Dreitheiligkeit, welche Chemnitz ausdrücklich angegeben, würde sich auch auf Hutter ungefähr übertragen lassen. Wenn dieser jedoch die Providenz hinter das göttliche Ebenbild stellt, wenn er vom freien Willen durch Gesetz und Evangelium den Uebergang zur Rechtfertigung macht und nach der Prädestination von guten Werken und Poenitenz handelt, wenn er überhaupt den anthropologischen und soteriologischen Stoff nicht streng zusammenfaßt: so sind dies Zeichen einer mehr natürlichen als systematischen Verknüpfung, wie sie der Melanthonischen Lehrart noch eigen gewesen war. Schon die Trennung der Person und des Werks Christi von der Heilslehre mußte das Centrum des Systems schwächen, wenn sie auch den objectiven Werth des christologischen Dogma's schärfer in's Licht stellen half. Die Lehrweise im Einzelnen ist die analytische, welche meist von der Definition anhebt, dann die Theilung und den meist sehr kurzen biblischen Beweis liefert, an den sich nun Specialuntersuchungen und Einwürfe anschließen. Man wird dabei leicht vermuthen, daß der Fragende nicht als unabhängiger Schüler fragt, sondern aus der ihm geliehenen Einsicht in die Sache. Verstöße gegen die Folgerichtigkeit empfindet er deshalb nicht; er ist damit zufrieden, wenn ihm der Inhalt der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen aus deren Gegentheil im Sündenfall nachgewiesen wird, wiewohl von Sünde und Sündenfall noch gar nicht die Rede gewesen.[2])

---

[1]) Hutt. Comp. cum notis Cundisii I, p. 135.

[2]) Comp. I, p. 511 de imagine Dei. Die Reihenfolge der Artikel ist: de scriptura s., de Deo uno et trino, de duabus naturis etc., de creatione, angelis bonis et malis, de imagine Dei in homine, de aeterna Dei providentia, de peccato in genere et in specie, de libero arbitrio, de lege, de evangelio, de justificatione, de praedestinatione, de bonis opp., de poenitentia et confessione, de ministerio etc., de ecclesia, de libertate christiana, de sacramentis etc.

Den Standpunkt Hutters haben wir vorhin den der reinen oder einfachen Orthodoxie genannt. Damit ist zunächst der geringe Antheil des Lehrbuchs an dem scholastischen Formalismus gemeint. Die wenigen hier und da gebrauchten Kategorieen des Causalen, Finalen und Effectiven stören den symbolmäßigen Charakter der Rede im Ganzen nicht. Der Lehrer verfährt aufzählend und anreihend, lediglich auf die Vollständigkeit der mitzutheilenden Sätze und Gründe bedacht. Orthodox aber macht sein Lehrbuch die glatte Abgeschlossenheit innerhalb der Grenzen der kirchlichen Auctorität, die völlige Ablösung von dem vorangegangenen historischen Proceß. Das Verhältniß abweichender Meinungen zu dem historischen Werden der Lutherischen Confession ist durchaus unerkennbar geworden. Wie stark vormals synergistische Ansichten im Lutherthum vertreten, wie eng der Flacianismus mit ihm verflochten gewesen, aus welchem materiellen Princip das System herausgewachsen, — davon ist Nichts wahrzunehmen. Dieser Unterricht kennt nur eine Art wie der Behauptung so der Entgegnung und Abweisung nach allen Richtungen; nur wird allerdings der „Manichäische" Exceß des Flacius noch schneidender als die Milderung Melanthons perhorrescirt.[1]) Den verfänglichen Namen der guten Werke hatte schon Chemnitz unbefangen gebraucht; Hutter antwortet ganz gelassen, läßt fünf berechtigte Antriebe zu guten Werken (necessitate non coactionis sed mandati) bestehen[2]) und nimmt ihre Schädlichkeit nur an, wenn sie in den Artikel der Justification eingemischt werden. Diese Gelassenheit wäre zu bewundern, wenn sie mit historischem Verständniß verbunden erschiene. Die Rechtfertigung selbst tritt nicht in den Vordergrund; vergleicht man mit diesem Artikel den von der Person Christi: so sollte man den letzteren, d. h. die Lehre von den beiden Naturen und den Aemtern Christi für den Cardinalpunkt des Lutherischen Glaubens halten, so ausführlich ist derselbe in nicht weniger als 39 Quästionen abgehandelt.

[1]) Der Irrthum dieses modernen Manichäismus wird als ein fundamentaler ex articulo creationis, incarnationis, redemptionis et sanctificationis widerlegt. Comp. I, p. 599.

[2]) Comp. II, p. 880. 892.

Und zwar gilt die Ausführlichkeit nicht etwa der Totalauffassung der Erscheinung Christi als des Welterlösers, sondern sie beginnt mit der Definition des Gottmenschen, verlegt also das ganze Problem in dasjenige, was zu erlernen war, die Unterscheidung der Naturen, die unio personalis, communicatio naturarum und communicatio idiomatum in ihren drei Arten.[1]) Der Augenschein führt darauf, als ob das Eigenthum des Lutherischen Glaubens wesentlich darin bestände, die Christologie verfeinert und für die festere Begründung einiger andern Bestimmungen eingerichtet zu haben. Dieser Uebelstand ließ sich freilich nicht vermeiden. Denn nachdem einmal die Idiomenlehre gegeben war, blieb Nichts übrig, als dieselbe so genau wie hier geschieht zwischen der Einigung der Naturen und der Erklärung des doppelten Standes Christi einzufügen, daß das Dogma vollendet und der schwierige Uebergang von der Person zum Geschäft Christi um so gründlicher vermittelt erschien. Aber eben so gewiß gab der auf diese Zuthat verwendete Fleiß der Christologie in ihrem Fürsichsein ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht über die Soteriologie, oder was dasselbe sagt, der fides historica ein Uebergewicht über die fides salvifica, und die geistige Gestalt, welche die Augustana dem Lehrbegriff gegeben hatte, war verändert.

Wenn hier die Schwierigkeiten gehäuft sind: so trifft in andern Fällen das Lehrbuch die rascheste Entscheidung. Nachdem die

[1]) Comp. I, p. 232 sqq. Hutter hält sich in der Unterscheidung der genera communicationis streng an die Conc. F., und Cundisius giebt Erklärungen, nach welchen z. B. die erste Klasse wieder in *ἰδιοποίησις*, *ἀντίδοσις* und *συναμφοτερισμός* zerfallen soll. Eine Beziehung auf das Abendmahl tritt erst zuletzt hervor, wo die Idiome der göttlichen Majestät, Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an der menschlichen Natur Christi nachgewiesen werden. Ueber die Ubiquität bemerkt Cundisius p. 333: Nequaquam vero docent ecclesiae nostrae, carnem Christi esse ubique per expansionem membrorum aut extensionem molis corporeae, sed per propinquitatem tum substantiae humanae communicatam habentis majestatem praesentiae divinae tum operationis divinae, welche Art der Allerfüllung und Allwirksamkeit durch die örtliche Himmelfahrt keineswegs beschränkt werde. Die Frage, ob Christus während seines irdischen Zustandes von dieser Majestät stets Gebrauch gemacht (usurpavit), bildet dann den Uebergang auf die Ständelehre und die ziemlich kurz erläuterte Dreiheit der Aemter.

Rechtfertigung aus dem privativen Moment der Verzeihung und dem positiven der Zurechnung zusammengesetzt und aus einem dreifachen Grunde (gratia Dei, meritum Christi, fides) erklärt ist: tritt im nächsten Artikel die Prädestination sofort in Abhängigkeit von der Präscienz auf. Woher also ist das Urtheil über die Vorherbestimmung zu schöpfen? Keineswegs aus der Annahme eines geheimen und unerforschlichen Rathschlusses, den Nichts bedingt, oder aus der Vorstellung einer militärischen Auswahl (militaris delectus), die rein gebietend Einige ausersieht, um Andere zu übergehen, sondern nur aus der Offenbarung des „Lebensbuches" (d. h. Christi selber und des Evangeliums), welches Alle aufnehmen wird, die ihr Glaube fähig macht.[1]) Jener Name enthält Nichts weiter als die durch die Voraussicht des Glaubens beschränkte, auf gewisse Personen hingeleitete, von Andern aber abgewendete Zutheilung des ewigen Heils. So antwortet Hutter und leugnet jeden biblischen Anlaß, bei Prädestination noch an etwas anderes innerhalb der göttlichen Willkür Gelegenes zu denken. Nun muß es ihm leicht werden, die göttliche Verordnung aus dem Geheimniß des Decrets sogleich in die erwählende Thätigkeit der Gnade zu versetzen. Der ganze Rathschluß soll sich in acht verschiedenen Acten (redemtio, vocatio, conversio, justificatio, sanctificatio, conservatio, finalis confirmatio, glorificatio) vollstrecken; in den ersten wirkt er universell aus der Idee der Erlösung, in den letzteren erleidet er durch den Gegensatz des Glaubens und Nichtglaubens die Beschränkung, die ihn zur eigentlichen Erwählung macht. Diese von Hutter angegebene und später beibehaltene Vieltheiligkeit war Lutherischerseits ein Bedürfniß, denn sie erleichterte die Vermittlung, deren man bedurfte, um von der universell angelegten Berufung zu deren eklektischer Ausführung zu gelangen. Da übrigens Hutter die Stufen des sich selbst vollzie-

[1]) Comp. II, p. 789. 96. Cundisius: Proprie liber vitae nihil aliud est quam catalogus electorum, allegorice tamen Christus a b. Luthero liber vitae dicitur, quem virum Dei in hac loquendi ratione imitatur formula Concordiae.

henden Gnadenwerkes bis zur letzten Verherrlichung des Einzelnen bereits unter der Prädestination zusammengefaßt hatte: so brauchte er nur die Pönitenz mit ihren Elementen der Reue und des Glaubens besonders zu erörtern.[1])

Nächst der Christologie verweilt Hutter in 35 Quästionen am Längsten beim Abendmahl. Wir ersehen aus ihm, welche Beweismittel bei ziemlich oberflächlicher Beurtheilung der Calvinischen Ansicht für den wörtlichen Verstand der Einsetzungsworte in Gebrauch kamen. Der Verfasser macht geltend, daß Christus die Wahrheit sei, daß er im Angesicht des Leidens und in so wichtiger Sache sich keiner uneigentlichen Rede bedient haben werde, daß die leibliche Gegenwart Christi bei der Mahlzeit auch nur an den wirklichen Leib und das Blut zu denken erlaube, daß endlich die entscheidenden Worte überall klar und gleichlauten.[2]) Das sind nicht Gründe sondern Beherzigungen, welche die exegetische Erwägung ernster und allseitiger machen, ohne sie im Resultat zu bestimmen; eigentlich gab auch damals wohl nur das letzte von dem einfachen Wortlaut entlehnte Argument den Ausschlag. Die Lehre fährt fort, nach altkirchlicher Analogie des Irenäus, — denn mit ihm und Justin hielt sie sich für übereinstimmend,[3]) — das Sacrament aus dem doppelten, irdischen und himmlischen Stück zu constituiren, und da das erstere sichtbar vorliegt: so kann das andere nur in der wunderbaren Gegenwart des Leibes Christi bestehen. Zwischen Beiden schafft die „sacramentale Einigung," das Gegenstück der unio personalis, jenes unbeschreibliche Bündniß, welches ohne die Doppelheit des Genusses aufzuheben, doch erst den sacramentalen Aussagen ihren vollen einheitlichen Gehalt giebt. Daß Zeichen und Sache (signum et signatum, eine in der Metaphysik erläuterte

---

[1]) Comp. II, p. 897. Cundisius: Juxta Lutherum *μετάνοια* non tantum post sed etiam trans mentem significat, ita ut tum resipiscentiam tum mentis et affectuum transmutationem arguat. Daher die Bestandtheile contritio et fides und die Folge der nova obedientia.

[2]) Ibid. p. 1105 sqq. 1110.

[3]) Ibid. p. 1115. Gerhard, Conf. cathol. II, lib. 2. art. 14. Quenstedt, Syst. IV, p. 181.

Distinction) so und nicht anders beisammen sind, kann nicht deutlich genug gesagt werden, daher die dreifache Bezeichnung mit in, cum et sub pane et vino. Der Genuß selbst (manducatio sacramentalis) heftet sich allerdings auf übernatürliche Weise an das Geschäft des Mundes; aber neben demselben findet noch ein anderes geistiges und durch den Glauben vermitteltes Essen Christi (manduc. spiritualis) statt, und dieses Letztere würde die Lutherische Ansicht, wenn sie es einräumen wollte, mit der Calvinischen gemein haben. Zuletzt ist nöthig, den göttlichen Act des Sacraments ohne menschliche Zuthat und Abhängigkeit allein auf die Wahrheit der Einsetzung und Verheißung Christi zu gründen. Daher darf erstens der Glaube zwar Bedingung der beseligenden Wirkung, aber nicht des sacramentlichen Vorgangs selber sein, und zweitens die priesterliche Weihe nicht die Kraft haben, um auch außerhalb des Gebrauchs die Elemente des Abendmahls zur Hostie zu stempeln.

In der Disposition und Verknüpfung war Hutter, wie wir gesehen, nicht systematisch genug, um maaßgebend für die Zukunft zu werden. Dagegen bildet er den Grundtypus der Lutherischen Stabilität, welche seine Nachfolger wie eine solidarisch verbundene Körperschaft zusammenhält, und außer den Anhängern der synkretistischen Richtung möchte Keiner auf einer bedeutenden Abweichung von demselben betroffen werden. Will man unsern Hutter auch in feineren Untersuchungen kennen lernen: so muß man sein großes Werk zur Hand nehmen, welches eingetheilt nach Quästionen, Propositionen, ἐκθέσεις, membra und langen eingeschalteten Controversabschnitten die gelehrte Ausführung und Rechtfertigung des Compendiums zum Zweck hat und sich daher aller üblichen logischen Streitmittel bedient. Die Rücksichtnahme auf dasselbe wird sich bequem mit der Besprechung des folgenden Dogmatikers verbinden lassen.

Und wer könnte dies anders sein als der Schüler des Vorigen, das ehrwürdige Haupt historisch-dogmatischer Erudition, Johann Gerhard, den wir als Rathgeber für das theologische

Studium schon kennen. Dieser Mann,[1]) gewiß eine der achtungswerthesten Erscheinungen der protestantischen Literatur, ist durch sich allein im Stande, vor den gewaltigen Anstrengungen der Lutherischen Theologie Respect einzuflößen. Er besaß Alles, was die Kirche ihren wissenschaftlichen Koryphäen wünschte, — denn Kühnheit, philosophische Kritik und vordringenden Geist konnte sie jetzt nicht brauchen. Die Gelehrsamkeit seiner Lehrer, wie Gesner und Glassius, hat er treulich auf sich gerafft und wuchern lassen; mit ausdauerndem Fleiß verband er nicht geringen Scharfsinn, Gründlichkeit und was mehr sagen will, ein praktisch-frommes Interesse, welches die Kirchenämter, die seiner Professur in Jena vorangingen, in ihm genährt hatten. Praktischen Zwecken dienten die „Meditationen" von 1606, noch mehr die wenn auch sehr dogmatisch und asketisch formulirte Schola pietatis (1632), deren Verfasser seine große Belesenheit auch erbaulich fruchtbar zu machen weiß.[2]) Seine besten Kräfte widmete Gerhard einer doppelten den Lutherischen Lehrbegriff betreffenden großartigen Arbeit. Die eine führt diesen Lehrbegriff in die christliche Vorzeit zurück, sammelt aus allen Jahrhunderten Stimmen, welche das sporadische Vorhandensein des Lutherischen Glaubens bezeugen, — ich meine die Confessio catholica (1633), eine verbesserte Wiederholung von Flacius' Catalogus testium veritatis; die andere bemächtigt sich des gesammten Materials, um es einer thetischen Darstellung der Lutherischen Lehre einzuverleiben. Auf diese letztere wendete Gerhard zwölf Jahre, er fügte später zahlreiche Excurse und Nachträge

[1]) Geb. 1582 zu Quedlinburg und durch seine Schwester mit dem späteren Theologen Quenstedt verwandt. In Folge einer langwierigen Krankheit entschloß er sich zum Studium der Theologie. Er genoß in Wittenberg den Unterricht von Hutter und Gesner, in Jena von Glassius, Piskator, Mylius, in Marburg von B. Menzer, wurde 1606 Superintendent in Heldburg und 1618 Generalsuperintendent zu Coburg durch den Herzog Johann Casimir, welcher 1613 die thüringischen Kirchen von ihm visitiren ließ. Von hier berief ihn 1616 Johann Georg zum Professor in Jena, wo er bis 1637 wirkte. Witten, Vitae Theol. I, p. 393, ibid. p. 400 elogia Gerhardi. Cotta, Praef. in Locos theol. Fischerus, De vita Gerhardi.

[2]) Vgl. Schröckh, K. Gesch. s. d. Ref. Th. IV, S. 355—57.

hinzu, und die Loci theologici haben es verdient, nicht nur mehrfach edirt und epitomirt, sondern auch mehr als hundert Jahre später in Cotta's Bearbeitung als eine der reichsten Fundgruben dem Studium der neueren Theologie dargeboten zu werden.[1])

Gerhard ist keineswegs ein bloßer Stoff- und Auctoritätensammler, obwohl als solcher ungemein fleißig, denn von Justin dem Märtyrer bis zum Scholastiker Biel beutet er die bekannteren Kirchenschriftsteller aus.[2]) Leider fehlte ihm die bessere von Chemnitz angebahnte dogmenhistorische Methode; statt Uebersichten und zusammenhängende Nachweisungen zu geben, verfällt er leicht in bloßes Aufzählen und zerreißt die Stoffe durch Scheidung des Orthodoxen und Häretischen. Aber dem referirenden Theile der Loci hält doch die eigentlich dogmatische Exposition und Rechtfertigung vollkommen die Waagschale, und auf die exegetische Beweisführung, welche die Vorgänger oft sehr leicht nehmen, verwendet Gerhard die größte Mühe. Gerade die Gleichmäßigkeit der Arbeit, die Unermüdlichkeit, mit der er von der sprachlichen Auseinandersetzung, welche die Artikel eröffnet, bis zur Widerlegung der Gegner Punkt für Punkt, Stelle für Stelle durchgeht, zeichnet sein Werk aus, und es war diese vielseitige Tüchtigkeit, welche demselben vor allen Anderen die Anerkennung der Römischen Widersacher gewann.[3]) Die eigene Kirche hat ihn zunächst nur bewundert mit wenigen Ausnahmen; doch erhob schon das nächste

---

[1]) Die erste Ausgabe in neun Theilen (Loci communes theol. cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate solide et copiose explicati inque novem tomos divisi (Jen. 1610—22) wurde 1625 noch vervollständigt durch die Exegesis sive uberior explicatio articulorum de scr. s. de Deo et de persona Christi. Spätere Ausg. Genevae 1639 (3 voll. fol. von Reformirten besorgt), Francof. et Hamb. 1657 (3 voll. fol. mit handschriftlichen Nachträgen). Auszüge von Joh. Ernst Gerhard, Seb. Schmid und Joachim Cnapius. Die werthvolle Bearbeitung von J. E. Cotta in 20 Quartbänden erschien Tubingae 1762. Vgl. Lilienthal, theol. Bibl. I, S. 405. Fabric. Bibl. II, p. 175. Walch, Bibl. theol. sel. I, p. 55. Buddei, Isagoge p. 352.

[2]) Natürlich oft unkritisch; man wird sich nicht wundern, daß er die untergeschobenen Schriften des Justin für echt hält u. dgl.

[3]) Bes. des du Pin, s. Schröckh, K. G. s. d. R. Th. IV, S. 445.

Jahrhundert den Vorwurf, Gerhard sei es gewesen, welcher das scholastische Wesen in die Theologie eingeführt habe.[1])

Etwas Wahres bleibt an dieser Behauptung, auch wenn man abzieht, was Gerhard schon Scholastisches vorfand. Wie er seine Aufgabe faßte, kam es darauf an, Akribie und Vollständigkeit zu vereinigen, — Eigenschaften, die sich bei der Complicirtheit des Stoffes kaum noch ohne jene scholastische Hülfe verbinden ließen. Schon gab es keine Thesis, die nicht Unterabtheilungen und Antitheſen gefordert hätte. Die Bequemlichkeit, größere Lehrstücke nach Inhalt und Form, Ursache und Effect zu behandeln, war zu groß um unbenutzt zu bleiben, nachdem einmal die philosophische Gewohnheit so weit gediehen war. Die Quäſtionen, in welche die Theſen mit ihren Gliedern zerfallen, liebt Gerhard dadurch zu verdeutlichen, daß er zuerst jede falsche Bezeichnung des streitigen Punktes abweist, und mitunter muß der Leſer durch ein sechsfaches non haec est quaestio hindurch, ehe ihm das gemeinte Fragliche endlich vorgetragen wird. Wie Hutter in dem größeren Werke seine Gegner nach Regeln schlägt, die jeden Irrthum technisch benennen zum Zweck einer kunstgerechten Abhülfe, ähnlich obgleich weit seltener Gerhard.[2]) Wichtig scheint mir auch bei dem Letzteren der häufige Gebrauch sogenannter rationes. Wo der Gegenstand rationelle Begründung zuläßt, treten zu den biblischen Beweismitteln noch die rationes d. h. Vernunftgründe oder Folgerungen aus dem schon Gegebenen; sie nehmen die accessorische Stellung ein, welche ihnen das uns bekannte Verhältniß zur Philoſophie zuerkannt hatte. So wird die Vollkommenheit Gottes

---

[1]) Budde, Isagoge p. 352. Sunt quidem, qui eum accusant, quod theologiam scholasticam vel maxime in ecclesiam nostram revocaverit, quod ex locis ejus theol. scholastica quadam ratione tractatis pateat. Ii tamen fateri necesse habent, cautiorem eum reliquis fuisse, qui eum insecuti sunt, et a commixtione philosophiae cum theologia magis sibi temperasse.

[2]) Hutter bezeichnet besonders die Verstöße *παρὰ τὸ πῇ καὶ ἁπλῶς*, *παρὰ τὴν ἄγνοιαν ἐλέγχου*, sophisma *ὁμωνυμίας*, sophisma non causae ut causae, sophisma falsi consequentis, petitio principii, *ἔλεγχος* vitiose oppositorum, Vermischung des actus primus und secundus, der *δύναμις* und *ἐνέργεια*, oder er gebraucht Regeln wie a posse ad esse, a parte ad totum non valet consequentia etc.

aus dem Begriff der höchsten Wesenheit, Unendlichkeit, Einfachheit und dem Schluß von allem einzelnen Vollkommenen auf dessen Ursache gefolgert, die Allwissenheit aus den Gründen der Negation, Causalität und Eminenz erwiesen; es wird rationibus untersucht, ob, wie Bellarmin gemeint, die Würde der menschlichen Gestalt den Bilderdienst rechtfertige. Denken wir also die sachliche Auseinandersetzung eines Locus vorangestellt, hierauf die einzelnen Thesen mit Bibelstellen bewiesen, mit rationalen Gründen belegt, nach ziemlich einfachen Kategorieen erläutert, gegen Antithesen der Häretiker vertheidigt, darauf folgend eine Anzahl erklärender Specialfragen, dann die Zeugnisse der Väter und Scholastiker, zum Schluß endlich die Angabe des praktischen Gebrauchs der Lehre (usus practicus, consolatorius), — denn über diesen sich zu äußern unterläßt Gerhard nirgends und diese Zusätze gelingen ihm oft trefflich:[1]) so haben wir den ungefähren Verlauf seines dogmatischen Vortrags vor uns. Durch besondere polemische Zwecke und historische Excurse, Einleitungen oder Protheorieen ward die Arbeit oft noch vieltheiliger.

Von den Anfängen scholastischer Behandlung darf also wohl die Rede sein, aber Gerhard ist noch weit vom Ziel, noch weit von jener Kunst der Gliederung, welche für jedes Moment des Gedankens ein Stück der Rubrik bereithält. Bei ihm wie bei Hutter überwiegt der Stoff und die Sache noch bei Weitem die Form, und er konnte die Menge des Aufzunehmenden in vielen Fällen nur durch einfache Aufzählung und Anreihung bewältigen. Das eben rechne ich zu der Bedeutung dieses Dogmatikers, daß er ein weitschichtiges Material einführte, dessen reiche und nur theilweise geordnete Mannigfaltigkeit das Bedürfniß eines strengen und doch gefügigen Schematismus immer mehr nahe legen und somit den scholastisirenden Trieb bestärken mußte. Gerhards Theilungen haben noch viel Unbestimmtes und Maaßloses, so wie er

[1]) Solche Stellen bezeugen die Sinnigkeit und das praktische Geschick des Schriftstellers. Vgl. z. B. über die praktische Definition Gottes als der Liebe Loci tom. III, p. 72 der von uns benutzten Cotta'schen Ausgabe.

auch seine Gründe lieber zu zählen als zu wägen scheint. So stellt er z. B. zur Gewinnung der göttlichen Eigenschaften eine Reihe von beliebigen Unterscheidungen auf;[1] er nennt viele Möglichkeiten, nach denen die Thatsünden numerirt und vervielfacht werden können.[2] Bei ihm selbst haben diese Syzygieen noch kein System; er überließ es also den Späteren, über die bloß numerische Vollständigkeit hinauszugehen und das Gebiet der Subsumtion und Distinction strenger zu regeln.

Bei der Sachordnung der 32 Loci des Ganzen brauchen wir nicht zu verweilen.[3] Wie Vieles wäre dagegen von den Zusätzen oder Fortschritten der dogmatischen Ausprägung, die Gerhard verdankt werden, zu sagen! Einer Quartantenreihe wie diese gegenüber ist der Historiker um die Auswahl des Mitzutheilenden verlegen, da er Nichts unberührt lassen möchte. Mehrere Kapitel haben die genauere Gestalt, in der sie traditionell geworden, erst durch ihn erhalten. Sein Abschnitt von der h. Schrift ist nicht allein zu einer förmlichen biblischen Einleitung und Hermeneutik angewachsen, sondern enthält auch zuerst die von den Nachfolgern adoptirte Bearbeitung der Affectionen.[4] Zur Verschärfung des Schriftbegriffs war er um so mehr aufgefordert, da er an dem Streit

---

[1]) Absolute relative, — negative positive, — proprie figurate, — in abstracto in concreto, — in simplici divinitate, in operationibus, — interna externa, — ab aeterno in tempore, — toti trinitati communia, singulae personae propria. Tom. III, p. 85 sqq.

[2]) Tom. V, p. 55.

[3]) Bis zum Artikel de creatione et angelis keine Abweichung von Hutter. Dann folgt angemessen de providentia, de electione et reprobatione, wodurch der theologische Haupttheil besser als in Hutters Compendium verbunden wird, hierauf: de imagine Dei, de pecc. originali, de p. actualibus, de libero arbitrio, de lege Dei, de legibus ceremonialibus, de evangelio, de poenitentia, de justificatione, de bonis operibus, de sacramentis, de circumcisione et agno paschali, de baptismo, de coena s., de ecclesia, de ministerio eccl., de magistratu politico, de conjugio, de morte und die Eschatologie. Man sieht, daß Gerhard den letzten Theil mehr von moralischen und sonstigen Zuthaten befreit hat.

[4]) In den Abschnitten Tom. II, cp. 17—20. De fine et effectu scr. s. (später efficacia), de perfectione scr. s. (nachher sufficientia genannt), de traditionibus ἀγράφοις, de perspicuitate.

mit Rathmann theilnahm, welcher die erleuchtende Wirkung der Schrift theils bestritten theils gegen die unmittelbare des Geistes beschränkt hatte.[1]) Die Gottes- und Eigenschaftslehre hatte zuvor noch keine so gründliche Darstellung erfahren, wie die Gerhardische ist, die sowohl in gelehrter Untersuchung der Namen als auch dem Inhalt nach weit über den Populärunterricht hinausgeht. Zur Polemik war hier augenblicklich Gelegenheit; Gerhard sieht es als den ersten Irrthum der modernen Photinianer d. h. der Socinianer an, daß sie die natürliche Gotteserkenntniß, die von Andern wieder zu hoch veranschlagt wird, leugnen; sie sollen durch eigene Zugeständnisse überführt werden, daher der Gegenbeweis scripturae dictis, rationibus et adversariorum confessione. Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes sind relative Wahrheiten und so zu einander zu stellen, daß sie die Offenbarungsquelle weder entbehrlich noch unzugänglich machen. Das Erkennbare verläuft in der Beschrei-

---

[1]) Die Rathmannsche Controverse entstand aus unvorsichtiger Geltendmachung eines an sich wahren und bei dem herrschenden Mechanismus des Schriftprincips auch nahe liegenden Gedankens. Rathmann (seit 1612 Diakonus in Danzig, früher am Rhein, † 1628), war der Meinung, daß die Lesung der h. Schrift als bloßen Buchs noch keine Wirkungen ausübe, die nicht schon subjectiv im Leser auf geistigem Wege vorbereitet seien. Dies bewog ihn, das Wort Gottes von der ihm beigelegten geistigen Wirksamkeit zu trennen, und er stellte nun die Behauptungen auf 1. daß die erleuchtende und bekehrende Kraft des göttlichen Worts demselben nicht einwohne, sondern hinzutretend coexistire, 2. daß die heilsamen Veränderungen der Besserung nicht alle von der Schrift, sondern einige vom Geiste unmittelbar ausgehen, und endlich 3. das göttliche Wort was es vermöge, nur in seinem Gebrauche nicht außerhalb und vor demselben vermöge. Diese ziemlich unklar vertheidigten Sätze fanden Widerspruch, der bald in öffentlichen Streit überging. Der Churfürst Johann Georg verordnete eine Widerlegung, welche 1629 von Hoe von Hohenegg unter Mitwirkung Gerhards abfaßte. Schon Arnold hat über Rathmann gerechter geurtheilt als anfänglich geschehen konnte. — Gerhard, im schneidenden Gegensatz jener Trennung des Worts von den geistigen Wirkungen, zählt Tom. II, p. 284. 85 als effectus scr. s. auf: veram et salutarem sui agnitionem, errantium instructionem, peccantium conversionem, fidei accessionem, salutarem Dei invocationem, animae nostrae alimentationem, afflictorum consolationem, peregrinantium gubernationem, pugnantium confortationem. — Vgl. über Rathmann Cotta, Praef. in Gerh. p. 24. Walch, Einleitung in die Relig. Streitigk. der Luth. Kirche. I. S. 524 ff.

bung der Eigenschaften, das Unerkennbare fällt in den Mittelpunkt des Wesens, welches alles Einzelne und Eigenschaftliche wieder in die untheilbare Einheit zurücknimmt.[1]) Wie der Dogmatiker dies treffend hervorhebt, so ist er auf der andern Seite genöthigt, die göttlichen Eigenschaften als wesentlich und zugleich soweit übertragbar darzustellen, als er es für den Zweck der Christologie brauchte, und dadurch dem Vorwurf der Reformirten gegen die Ubiquitarier zu entgehen, als ob diese eine theilweise und unvollständige Uebergießung der göttlichen Essenz in die menschliche Natur Christi und somit eine unmögliche Scheidung Gottes von sich selbst lehrten.[2]) — Die Trinitätslehre finden wir bei Gerhard in ihrer ganzen Ausdehnung und zugleich in der Gestalt, die sie jetzt annehmen mußte. Und was ist das Unterscheidende dieser Darstellung? Das Dogma konnte protestantischerseits weder aus der Idee des Logos und Sohnes wie im Alterthum, noch wie im Mittelalter aus immanenten Beziehungen des höchsten Wesens zu sich selbst entwickelt, sondern es mußte versucht werden, dasselbe lediglich aus biblischen Merkmalen und Andeutungen mit angehängten rationalen Hülfssätzen zu entnehmen. Gerhard hält sich streng an diese protestantische Methode und stellt daher das Vorargument an die Spitze: wenn der höchste Gottesname mit einem dreifachen Göttlichen und unter sich nicht durchaus Gleichartigen zusammentrete und doch nirgends drei Götter gelehrt werden: so folge daraus ein trinitarisches Getheiltsein der Einen Gottheit; und da dieses das christliche Gottwissen wesentlich bedingt: so lasse sich auch die Beweisbarkeit der Trinität selbst aus dem alten Testament sicher erwarten.[3]) Beweisend sind daher nicht nur directe Aussagen wie Matth. 28, 19. Joh. 14, 16. 17. 1 Joh. 5, 7, sondern auch alle Stellen, die jenes Mehrfache an Gott nominell oder reell zu unterscheiden erlauben bis herab zu der Pluralbezeichnung des Jehova. Und zwar werden mit Geschicklichkeit gewisse Hauptmomente der

[1]) Tom. I, p. 109.
[2]) Tom. III, p. 87.
[3]) Ibid. p. 209 sqq. 257.

göttlichen Thätigkeit hervorgehoben, an denen das Trinitarische zum Vorschein kommt, wie die Schöpfung (Ps. 33, 6. 134, 3. Gen. 1, 27. Prov. 8, 22. Hiob 9, 8. 26, 12. Jes. 44, 24), die Ausführung aus Aegypten (Exod. 3, 2. 11, 1. 32, 34. Jes. 63, 7), die Verheißung des Messias (Ps. 110, 1. 45, 7. Jes. 9, 6. 35, 4. Hos. 1, 7. Mich. 5, 1.).[1] In dieser Stellenerklärung muß natürlich die Abhängigkeit von der alten Theologie und Exegese wieder sichtbar werden. Den zweiten Theil der Entwicklung bildet nun dasjenige, was einst der erste gewesen war, der Beweis der Personalität und Gottheit des Sohnes und Geistes, welchen Gerhard nach seiner Gewohnheit aus den Namen, den göttlichen Attributen, den Beiden zugeschriebenen Werken und der göttlichen Verehrung mit steter Rücksicht auf die Einwürfe der Socinianer führt.[2]

Man erlaube uns, nochmals auf die Christologie und Idiomenlehre zurückzukommen. Dieselbe war von Chemnitz tiefer begründet, von Hutter systematisch eingefügt worden; Gerhard wollte nun den ganzen zugehörigen Stoff verarbeiten,[3] doch nicht in der Meinung daß das Lehrstück neu sei, welches er ebenfalls im ganzen Alterthum bis auf Justin herab wiederfindet. Commu-

---

[1] Dazu kommen noch andere Stellen: Genes. 1, 1. 9, 16. 19, 24. Exod. 11, 3. Jes. 61, 1. 63, 7. 6, 3. Im N. T. knüpft sich der Beweis an die Klassen: 1. Pluralitas personarum Joh. 3, 11. 3, 13. 1, 18. 2. Theophania Matth. 3, 17 u. a. 3. Diserta mentio Luc. 1, 35. Joh. 14, 16. 17. 15, 26. Act. 10, 38. Rom. 1, 2. 3. 4. 8, 11. 2 Cor. 13, 13. Gal. 4, 16. Eph. 2, 18. 4. Stellen, die das Mysterium per *μόρια διαχριτικά* andeuten Röm. 11, 35. 36.

[2] Gerh. Loci tom. III, p. 233. — J. Musaeus, De Deo trinuno theses Jen. 1647. 1713. — Grapius, De mysterio trinitatis Rostoch. 1703. Die griechische Ansicht über den Ausgang des h. Geistes wurde verworfen und geringschätzig beurtheilt. J. Meisner, De processione sp. s. Wittenb. 1653 sagt: Error Graecorum tantus non est, quem propter Latini Graecos haereseos arcessere aut hi a communi totius ecclesiae, ab ipso Christo ejusque apostolis tradita ac antecessoribus suis probata sententia tam leviter, qui Graeculorum mos est, resilire et una tot florentissimas ecclesias magno et implacabili schismate inter se divellere debeant.

[3] In den Abschnitten De duabus Christi naturis in genere, de divina et de humana natura, de unione personali, de communicatione naturarum, de propositionibus personalibus. Tom. III, p. 345 sqq.

nication oder Mittheilung, sagt der Verfasser, ist ein innerhalb der Glaubenssatzungen mehrfach vorkommender Begriff, welcher substantiell gilt von der Wechselbeziehung der trinitarischen Personen zu einander, mystisch von der Gegenwart Christi im Abendmahl, symbolisch von der Einigung des Gläubigen mit Gott: hier aber soll er nur hypostatisch (*κατὰ συνδύασιν*) verstanden und scharf geschieden werden von Allem, was die Reformirten daraus machen, sei es nun Verwandlung zweier Naturen in einander oder Identificirung.[1]) Das Eine übertreibt die Wahrheit der Communication, das Andere hebt sie auf. Der Beweis liegt in biblischen Sätzen wie Col. 2, 9, welche von dem Menschlichen Christi (*σωματικῶς*) das schlechthin Göttliche (*πλήρωμα τῆς θεότητος*) aussagen, folglich ein Theilhaben des Prädicats an den Eigenschaften des Subjects voraussetzen. Dem Ausgesagten muß nach logischem Gesetz ein entsprechendes Seiende unterliegen (praedicandi modus sequitur modum essendi), und die wirkliche Annahme der menschlichen Natur durch den Logos erlaubt keine andere Folgerung als die einer realen Communication zwischen Beiden. Denn was in der unbeschreiblichen Personbildung Christi unter die Einigung der Naturen fällt, muß auch zur Mittheilung oder Communication gelangen. Nun sind aber die Idiome nothwendige Eigenheiten der Naturen und von deren Dasein untrennbar; soll also die Einigung die Naturen nicht ihres Wesens berauben: so muß sie deren Idiome in jene communicative Verbindung und Beziehung eintreten lassen. So bestätigen Verstandesschlüsse (rationes a pari, a minori, a consequente, ab absurdo etc.)[2]) die biblische Thesis, welche außerdem noch durch den Hinblick auf den lebendigen Menschen, in welchem Leib und Seele verbunden sind, analogisch (ex

---

[1]) Tom. III, p. 465.

[2]) Ibid. p. 466—72. Quidquid in assumtione humanae naturae venit sub unionem, illud venit etiam sub communicationem. Jam vero idiomata veniunt sub unionem, quia nulla natura destituitur suis proprietatibus, cum natura carens proprietatibus careat etiam existentia, ac naturae duae in Christo unitae sunt non nudae sive exutae suis proprietatibus sed integrae sine defectu, nullam propriorum excidentiam passae. Ergo etiam idiomata veniunt sub communicationem.

similibus) bestätigt wird. Gerhard glaubt ganz sicher und logisch zu verfahren, indem er die communicatio zur unmittelbaren Folge der unio macht. Allein sein Schluß hat nur abstracte Wahrheit, ohne daß dabei die Natur des Dogma's vollständig geschont würde. Denn die bisherige Lehre, so gern sie auch die Naturen anerkennt, muß doch auf den Einheitspunkt der unio personalis das größte Gewicht legen. Soll die Letztere Kraft haben: so muß sie den Gegensatz der Naturen irgendwie überwiegen und zurückstellen, sie muß verhindern, daß die Betrachtung auch innerhalb der persönlichen Einigung die Natureigenschaften nochmals einander vollständig entgegenstellt, um sie dann wieder in ihrer Besonderheit der Person zu vindiciren oder auf einander zu beziehen. Die Union ruft freilich die Communication hervor, stellt ihr aber auch gewisse Grenzen. Und wenn auch die Idiome um ihrer Naturen willen vorhanden bleiben: so fragt sich doch, wie weit sie geltend zu machen sind, und ob nicht das dogmatische Gewissen Gründe findet, wenigstens das Widersprechendste an ihrer Wechselbeziehung auf sich beruhen zu lassen und den Faden der zerlegenden und verbindenden Verstandesoperation abzubrechen. Dazu kommt noch, daß die menschliche Natur personlos gedacht werden soll, wodurch sie nur unfähiger wird, ihre Stelle in der Uebertragung der Idiome einzunehmen. Somit folgt die Gerhardsche Demonstration, welche sich auch zu Ungunsten der Sache wenden läßt, nicht sowohl der natürlichen als vielmehr einer absichtsvoll geleiteten Logik, indem sie unvermerkt die Forderung des Dogma's überschreitet. Aber diese Schwierigkeit wurde nicht empfunden, weil der Dogmatiker gerade die Tendenz hatte, von der persönlichen Einigung, welche den natürlichen Schlußpunkt bildet, nochmals auf den Unterschied der Naturen und deren Verhältniß zur Person umzulenken, damit gerade die menschliche Seite Christi als solche mit Attributen der Gottheit behaftet dargestellt werde. — Ueber die Zahl der Arten war man damals schon nicht mehr einig. Der Tübinger Thummius wie auch Brochmand statuirten ein viertes genus communicationis und stellten darunter diejenigen Sätze, in denen von dem ganzen Christus die Eigenheiten der einen Natur ausgesagt werden

(Christus est passus, Christus est omnipotens).[1]) Gerhard und Hutter folgen indessen, indem sie solche Sätze zur ersten Klasse ziehen, der gewöhnlichen Eintheilung und Ordnung. Die specielle Durchführung unseres Dogmatikers erregt durch ihre minutiöse Genauigkeit gerechtes Erstaunen.[2]) Jede Klasse bedarf ihrer Vorkehrungen und Regeln. In der ersten (utriusque naturae propria praedicantur de Christi persona, — sive etiam humanae naturae proprietates de filio Dei) handelt es sich um die Beziehung der beiden Naturen auf die Person oder auch, wenn nicht vier Klassen entstehen sollen, der niederen auf das Subject der höheren; in der zweiten (genus quo divina n. propriam suam gloriam et excellentiam humanae naturae communicat.), um die Mittheilung der göttlichen an die menschliche. Jene stellt ein Verhältniß der Gegenseitigkeit dar, welches der andern fehlt. Wenn in den zugehörigen Sätzen nach der Kategorie der Relation (κατά, ὅτι) gesprochen wird: so haben diese relativen Beziehungen doch im ersten Fall einen andern Sinn als im andern. Dort sind sie Zeichen der Proprietät um anzugeben, von welcher Natur das Ausgesagte herrühre, hier dienen sie zur Bezeichnung des Objects, an welches die Mittheilung stattfindet, theils auch der Ursache und des Ursprungs, aus dem sie zu erklären ist.[3]) Das Subject des zweiten Genus ist der menschlich gedachte Christus oder dessen menschliche Natur, die Materie der Communication dagegen die göttliche Majestät, die mittheilende Quelle der Logos.[4]) Wenn sich nun alle Höhepunkte der Erscheinung Christi von der Geburt und Salbung des Geistes an bis zur Erhebung zur Rechten Gottes so ansehen lassen, daß in ihnen Attribute der göttlichen Herrlichkeit

---

[1]) Vgl. Cundisius in notis ad Hutteri Comp. I, p. 232.

[2]) Die gew. Definitionen, Namen und Beweisstellen s. bei Schmid, a. a. O. S. 256 ff.

[3]) Gerh. tom. III, p. 490. Als Beispiel des ersten Falles nennt er den Satz: Christus est passus κατὰ σάρκα, für den zweiten: Christo data est omnis potestas in coelo et in terra κατὰ σάρκα; Christo data est potestas judicii, ὅτι, quia est filius hominis.

[4]) Ibid. p. 492.

am Menschlichen offenbar werden: so erhält dadurch diese zweite Richtung die größte Wichtigkeit.[1]) In ihr, welche hart an den Sinn der persönlichen Einigung selber anstreift, ergeben sich die hervorstechendsten Sätze (Joh. 6, 51. 54. 55. Eph. 1, 20. Röm. 14, 9. Luc. 24, 26. Ps. 8, 6. Phil. 2, 9); aus ihr mußten mit der Allmacht (Mt. 28, 18) und Allwissenheit (Luc. 2, 40. Col. 2, 3) auch die Ubiquität begründet werden (Mt. 18, 20. Joh. 14, 23. Hebr. 7, 26. Eph. 1, 20. 4, 10 al.).[2]) Deshalb verweilt der Erklärer hier am Längsten; er zählt alle einzelnen Wirkungen auf und bemüht sich besonders, an der Allgegenwart ein doppeltes Moment zu unterscheiden, ein erstes Ansichseiendes, welches dynamisch mit der Erscheinung Christi schon gegeben war, und ein zweites der localen Wirksamkeit. Das zweite knüpft sich an den Stand der Erhöhung, und dieses allein kann im Sinne der dogmatischen Ubiquität gefaßt werden. Die gesammte Thätigkeit Christi, Wunder und Erlösungswerk, Sündenvergebung und Auferweckung, hat zuletzt ihren Grund in der göttlichen Macht, Wissenheit und heilbringenden Gegenwart, sofern sie durch das Medium der leiblichen Wirklichkeit Christi hindurchgeleitet werden. Daher versammeln sich allmählich alle christologischen Bestimmungen an dieser Stelle, die einen als Ursache, die andern als Wirkung der angenommenen Idiomenverbindung. Vertheidigt[3]) konnte aber die Letztere nur werden, wenn das Augenmerk von der abstracten Ansicht und Vergleichung der beiden Naturen abgelenkt wurde. Eben das, was die Lehre erst betont hatte, den qualitativen Gegensatz der Naturen, sollte in anderer Hinsicht wieder nicht betont werden, und das war der Grund, warum Gerhard die abstracten Benennungen der Natur (die locutiones abstractivae, welche nur die quidditas rei ex se ipsa ausdrücken) vermieden wissen will. Die Attribute des Unendlichen können ohne absoluten Widerspruch nicht geradehin die des Endlichen werden; ein Höheres Vermittelndes muß über ihnen

---

[1]) Ibid. p. 499 sqq.
[2]) Ibid. p. 518 sqq. 502 sqq.
[3]) Ibid. p. 533 sqq.

stehen, welches die Zueignung an die menschliche Natur herbeiführt und gleichsam die Ausgleichung des Widerspruchs auf sich nimmt. Da dieses Ausgleichende nur in dem hypostatischen Bindemittel bestehen kann: so antwortet Gerhard auf die meisten reformirten Einwürfe mit der Berufung hierauf und er erklärt ähnlich wie die Concordienformel sein personaliter communicari so, daß es in der Mitte steht zwischen einer allzu wesenhaften und einer allzu unwesenhaften d. h. bloß verbalen Mittheilung. So verräth sich das Bestreben, mit der Anschauung einer lebendigen Persönlichkeit und mit der Analogie des menschlichen Organismus noch einigermaaßen in Verbindung zu bleiben, während sich auf der andern Seite nicht verkennen läßt, daß die Rechtfertigung der Communication nicht dahin gelangt, das Neue und Eigenthümliche derselben wirklich festzuhalten.[1]) Geringere Schwierigkeit bot das dritte Genus (quo in operibus officii utraque natura agit quod sibi proprium est cum communicatione alterius), das auf die Einheit der erlösenden Thätigkeit Christi angewendete. Theils folgte dessen Inhalt aus dem Vorigen, theils ließ sich derselbe leichter vorstellig machen, da hier nicht von Verhältnissen des Seins und Wesens, sondern von einer Gemeinschaft des Wirkens die Rede war, zu welcher jede der Naturen das Ihrige beiträgt. Zum Subject hat die dritte Art die gottmenschliche Person des ganzen Christus, und die Materie bilden dessen Heilsthätigkeit und Leiden, die Ausführung des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amts (1 Cor. 15, 3. Gal. 1, 4. Eph. 5, 2 u. a.). Die Wirkung jedes Actes, sofern er von beiden Naturen ausgeht, zeigt wie im ersten Genus eine Gegenseitigkeit, die sich aber nicht auf

---

[1]) Die der Erörterung angehängten meist polemischen Fragen sind (p. 544): Quomodo secundum genus differat a primo? Rectene subjecti loco ponantur locutiones abstractivae sive nomina naturae humanae? An communicatio per vocabulum effusionis describi possit? An sit essentialis cujusque corporis proprietas, esse circumscriptum loco? An per divinam potentiam effici possit, ut corpus unum sit in pluribus locis? An Christi ad coelum adscensio evertat ipsius secundum humanam naturam praesentiam? An reditus Christi ad judicium recte opponatur ipsius apud nos praesentiae?

das ungleich vertheilte Wirkende, die thätige Energie selber ausdehnen läßt.[1]) — Nach logischer Regel hätte, wie bekannt, noch ein letztes Genus hinzugefügt werden müssen. Wie nämlich die zweite Art der Communication die Idiome der göttlichen Natur auf die menschliche überträgt: so wäre nöthig gewesen, auch die Eigenschaften der letzteren nicht bloß der ganzen Person sondern auch der göttlichen Natur als solcher mitgetheilt zu denken. Allein hier stand die religiöse Ansicht im Wege, welche sich zu einer solchen Versetzung endlicher Eigenschaften in die unendlichen, sofern sie nicht schon im ersten Genus enthalten war, nicht berechtigt fand, und so blieb diese Stelle unausgefüllt. Wie steht es endlich um den praktischen Gebrauch? Es zeugt für die Sinnigkeit unseres Schriftstellers, daß er selbst auf diesem scheinbar völlig kahlen Gipfel der Theorie noch ein grünes Blatt findet. Die Mittheilung der Idiome, sagt er, wirft ein tröstliches und belehrendes Licht auf unser Leben. Dem geheimnißvollen Vorgang in Christus entspricht ein ähnlicher in uns, wenn Christus mit den Gläubigen der Art in ein geistiges Bündniß tritt, daß menschliche Leiden und Segnungen auch von ihm mitempfunden und empfangen werden, wenn ferner Gott mit der gläubigen Seele und der Kirche sich also einigt, daß er göttliche Werke um des Glaubens willen menschlichen Kräften zueignet, und endlich beide Theile in derselben das Leben vollendenden Thätigkeit einträchtig zusammenwirken.[2])

Eine Bemerkung glauben wir diesem dogmatischen Erzeugniß noch schuldig zu sein. Bei der neueren Kritik über dasselbe ist, soviel ich finde, nicht genug beachtet worden, daß die Idiomenlehre, so unhaltbar sie war, doch eine günstige Seite darbot, nämlich den Vortheil der engeren Verknüpfung mit dem biblischen

[1]) Tom. III, p. 555. 56.

[2]) Ibid. p. 488. 554. 561. — — Löscher, Consensus orthodoxus in loco de Christo. Vitemb. 1694. — Affelmann, De Jesu Christi salvatoris persona quaestiones. Rostoch. 1614. — J. Chr. Pfaffius, De naturae hum. omnipraesentia in statu exinanitionis. Tub. 1719.

Sprachgebrauch. Nach unserer Ueberzeugung entfernt sich schon die Lehre von den beiden Naturen, wie sie damals gefaßt wurde, entschieden von Sprache und Ansicht der h. Schrift und konnte deshalb auch nur mit verhältnißmäßig wenigen Stellen belegt werden. Indem man aber diese Theilung bis zu den Idiomen fortsetzte und Mittel fand, das Getheilte auf einander zu beziehen und zu einigen, ergaben sich Rubriken, unter welche sich die Bibelstellen sämmtlich ganz wohl vertheilen ließen. Die reformirte Auffassung machte sich diesen Uebergang leicht; für die Lutherische bildete die Idiomenlehre die wenn gleich künstliche und äußerliche Brücke zu dem biblischen Sprachgebrauch. Sie hatte wenigstens das Gute, daß sie Anleitung gab, die neutestamentliche Rede von Christus in ihrer ganzen natürlichen Mannigfaltigkeit zu überblicken, von jedem Punkt auf das Dogma zurückzusehen und die meisten Aussagen irgendwie von dem ganzen Subject Christi, nicht bloß von einem Stück desselben gelten zu lassen. Wie auf solche Weise die exegetische Geschicklichkeit vielfach angeregt wurde: so erhielt die Theorie der Idiome dadurch eine allgemeinere von der Anwendung auf das Abendmahl unabhängige Brauchbarkeit.

Noch größere Kühnheiten erforderte die eng mit der vorigen zusammenhängende *Ständelehre*. Die Idiomenmittheilung hatte die menschliche Natur des Erlösers mit Allmacht und Allgegenwart ausgestattet, mit Eigenschaften, welche die Wahrheit seines menschlichen Daseins aufhoben. Es war nicht geschehen, um dem Gesetz irdischer Beschränktheit Hohn zu sprechen, sondern damit der Anschauung des *erhöhten*, dem Leben entrückten und doch innerhalb der Gemeinde überall gegenwärtigen gottmenschlichen Christus genügt werde. Aber welche Auskunft trifft das Dogma, um diese absoluten Eigenschaften der Menschheit Christi aufrecht zu erhalten ohne Verleugnung der Grenzen, in welche die biblische Gestalt des *irdischen* Christus gestellt erscheint? Es dingt seinen vorigen Behauptungen nicht das Geringste ab, läßt aber das in Christo gesetzte Göttliche und Menschliche auf ungleiche Weise hervortreten und zur Anwendung kommen, und dazu diente die Annahme zweier Lebensstufen oder Stände, unter welche sich die Ausübung der

behaupteten Communication vertheilt.[1]) Es unterscheidet, um mit Gerhard zu reden, inter communicationem et communicatorum usurpationem.[2]) Gerhard baut das ganze Capitel auf Erklärung von Phil. 2, als dem wichtigsten dictum probans. Exinanition heißt der von Christus in seiner Knechtsgestalt bis zum Tode geleistete Gehorsam, Exaltation die darauf folgende Erhebung zu einer himmlischen Herrlichkeit, die über alle Namen reicht. Schwierigkeit macht aber die genauere Bestimmung des Subjects, von welchem beide Zustände gelten. Allem Anschein nach muß mit dem Eintritt in das menschliche Dasein auch die Erniedrigung der göttlichen Natur gegeben sein; Beide unterscheiden sich ja nicht, und der λόγος ἄσαρκος ist, wenn er Mensch geworden, selbst der Erniedrigte. Allein mit dieser Antwort, die den Reformirten nahe lag, durfte sich die Lutherische Ansicht nicht begnügen, wenn sie nicht ihren leitenden Gesichtspunkt aufgeben sollte. Wenn der Stand der Niedrigkeit der Menschwerdung selber gleichgesetzt wurde: so war er nur ein Hinzutreten des einen Factors zum andern und ließ sich nicht mehr aus der Theilnahme beider Naturen im Verhältniß zu den ihnen communicirten Eigenschaften und deren Gebrauch herleiten. So wenig durch die Erhöhung Christi sein menschliches Theil wegfällt, so wenig kann es in der Erniedrigung bloß hinzugekommen sein, wenn dabei von der bestimmten Art und Richtung des menschlichen Daseins abgesehen wird. Nein, antworten Gerhard und Hutter, nicht umsonst wird in der Bibelstelle der dienende Wandel Christi in Knechtsgestalt als sittliches Vorbild aufgerichtet, nicht umsonst stehen sich μορφὴ δούλου und ἐν μορφῇ θεοῦ wie zwei zur Wahl vorliegende Conditionen einander entgegen; in der Erniedrigung muß ein Thun, eine Selbstthat (ἑαυτὸν ἐκένωσεν), also die ganze freigewählte Form des mit der Menschwerdung verbundenen dienenden und leidenden Erlösungslebens ausgedrückt sein. Sie ist die Hingebung an den dienenden und bis zum Tode ausharrenden thätigen und leidenden Gehorsam (forma servi);

[1]) Vgl. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie. S. 3.
[2]) Tom. III, p. 562. Hutter, Loci theol. p. 187.

ihr Subject ist die Person des ganzen gottmenschlichen Christus, nicht der Logos für sich, und das Prädicat trifft gerade die menschliche Natur, welche diese Form der Unterwerfung wählte und sich zugleich der Hoheit entkleidete, welche ihr aus der hypostatischen Verbindung mit dem Logos einwohnte. Daraus erklärt sich erst, warum die der menschlichen Natur nach der Idiomenlehre zugeeignete Machtfülle während des irdischen Zustandes nur sehr theilweise in Anwendung kam, nicht nach einer an sich seienden Nothwendigkeit, sondern weil der volle Gebrauch dieser Eigenschaften der Knechtsgestalt widersprochen hätte, zu deren Uebernahme sich Christus entschloß.[1]) Die weitere Erklärung muß demgemäß verfahren und geräth nothwendig in's Undenkbare. Der status exinanitionis reicht bis zum Tod und Begräbniß herab, und wann beginnt er? Nicht etwa mit dem menschlichen Wachsthum oder der untergeordneten Lebensstellung, sondern schon mit der Geburt, sofern auch diese für die von vorn herein mit göttlichen Attributen communicativisch ausgestattete Menschheit Christi ein Act der freien Selbstentäußerung war. Das hieß allerdings soviel als, der menschlichen Natur wird sogar darauf ein freies Eingehen zugemuthet, wodurch sie selbst erst wird. Aber vor diesem für uns ganz unerträglichen Widerspruch, der das Recht der reformirten Ansicht absolut verneinen soll, durfte das Dogma nicht zurückschrecken. Die einzige Auskunft hätte jenseits der ganzen Auffassung gelegen. Entweder man mußte den Stand der Niedrigkeit bloß auf das unscheinbare und gefahrvolle Berufsleben Jesu ausdehnen, oder in die Naturbedingungen seines Daseins zurückgreifen, die dann allerdings mit dem primum incarnationis momentum ihren Anfang nehmen.[2]) Und nur das Letztere genügte dem Zweck,

[1]) Gerh. l. c. tom. III, p. 562. 569. Exinanitio, quam apostolus Christo secundum humanam naturam tribuit, non est omnimoda carentia vel absentia divinae potentiae — —, sed retractio usus et intermissio, qua Christus homo in forma servili constitutus et infirmitate tectus divinam potentiam, gloriam et majestatem vere et realiter sibi communicatam non semper exseruit, sed retraxit et retinuit, donec tempus exaltationis sequeretur. Vgl. die trefflichen Erläuterungen Schneckenburgers a. a. O.

[2]) Gerh. l. c. p. 565.

Zweierlei in vollem Umfange von Christus aussagen zu können, daß er alles Göttliche als Mensch besessen, und daß er zweitens den ganzen Abzug von diesem Vollbesitz, welchen theils die menschliche Daseinsform theils seine besondere Bestimmung nothwendig machte, aus Gehorsam über sich genommen. Haben diese Bestimmungen einen Werth für sich: so ist es der sittliche, wie wir meinen, mehr als der speculative, welchen Schneckenburger will. Immer war es ein fruchtbarer Lutherisch unentbehrlicher Gesichtspunkt, in Leben und Leiden des Heilands Alles zusammenzufassen, was daran Dienstbarkeit und Selbstentäußerung heißen konnte,[1]) damit diese Züge ein Gegenbild seien zu dem Bilde des Verklärten.[2]) Nicht nur wird so ein Uebergang gewonnen für die Darstellung des dreifachen Amtes, sondern noch mehr ein Haltpunkt für die sittliche Betrachtung des Lebens Christi, den auch Gerhard wohl benutzt hat.[3]) Die Ständelehre birgt in sich die religiöse Wahrheit, sie rettet den Gedanken der Aufopferung und Freiheit gewaltsam aus dem Druck, mit welchem das Dogma die ganze doppelte Naturbestimmtheit Christi belastet hatte. Man darf wohl sagen, daß das doppelte Gewicht der Naturbestimmungen die Person Christi zu erdrücken droht; im Stande der Erniedrigung wird sie wieder lebensfähig.

Die Spitze des Lutherischen Einverständnisses war erreicht; aber unter dem gleichzeitigen Streit über die κρύψις und κένωσις drohte sie wieder zu zerbrechen. Die Details dieser traurigen Debatte haben wir der Dogmengeschichte zu überlassen. Eine Disputation B. Mentzers mit seinem Collegen Martinius in Gießen gab bekanntlich den ersten Anlaß; das Gutachten, welches

---

[1]) Ibid. p. 566. Sic ergo exinanitio Christi non est indigentia aliqua naturalis vel effusio et evacuatio donorum per unionem personalem sibi communicatorum, sed voluntaria et spontanea humiliatio.

[2]) Ueber den Stand der Erhöhung (descensio ad inferos, resurrectio, ascensio ad coelos et sessio ad dexteram patris) Gerh. p. 571 sqq. Derselbe muß gleichfalls auf die menschliche Natur, welche jetzt zum vollen Gebrauch ihrer bisher entäußerten Herrlichkeit und Majestät gelangt, bezogen werden.

[3]) Gerh. l. c. p. 575.

Mentzer über seine christologische Meinung von dem Tübinger Theologen Hafenreffer verlangte, fiel gegen ihn aus und bewirkte, daß bald beide Facultäten, in Gießen Mentzer und Feuerborn, in Tübingen Hafenreffer, G. Osiander und Thummius, leidenschaftlich wider einander eiferten, bis zuletzt auch noch die Churſächsischen Theologen mit in den Handel verwickelt wurden. Die Frage war,[1]) wie die beiderseits behauptete Allgegenwart Christi mit dem Stande der Erniedrigung zusammenzudenken sei. Nach dem Obigen war die Selbstentäußerung Christi streng gemeint; sie sollte eine wirkliche und freiwillige wenn auch nicht gänzliche Enthaltung von dem Gebrauch der Allmacht und Allgegenwart ausdrücken, und eben darum hieß sie κένωσις. Dafür hatte sich auch Mentzer erklärt; da er aber unter Allgegenwart nur ein thätiges Verwalten und Regieren der Welt verstehen konnte, dieses aber dem irdischen Christus nicht beizulegen wußte: so mußte er ganz in Abrede stellen, daß sich der Erniedrigte dieser Kräfte überhaupt bedient habe.[2]) Er leugnete die Anwendung (χρῆσις) der göttlichen Potenzen, und schien damit auch deren Besitz (κτῆσις), und somit die Wahrheit der Idiomenlehre zu gefährden. Dem gegenüber verlockte der künstliche Begriff freiwilliger Enthaltung zu einer neuen und letzten Operation. Der Nichtgebrauch ließ sich wieder als Gebrauch ansehen; man brauchte nur darauf zu verzichten, daß sich derselbe irgendwie wahrnehmen, nachweisen oder nur denken lasse, dann war der Widerspruch zwischen κτῆσις und χρῆσις gehoben und die Idiomenlehre vollständig durchgeführt. In dieser Absicht setzen die Tübinger ein verborgenes Wirken an die Stelle des freiwilligen Nichtwirkens; sie lassen Christum auch während des irdischen Standes durch unbegrenzte Macht und Gegenwart an der Welterhaltung geheimnißvoll Theil nehmen und leiten diese Thätigkeit von der Einheit der Person, nicht von

[1]) Eine kurze Uebersicht der Controverse giebt Cundisius ad Hutt. Comp. I, p. 313. — Grapius, Morphologia Jesu. 1673.

[2]) Sanae et orthodoxae — doctrinae repetitio, Ejusdem Disputationes de quatuor quaestt. controversis. 1621. Die übrige Literatur bei Walch, Bibl. theol. II, p. 654.

der menschlichen Natur ab. Die κρύψις aber sollte die Hülle der Knechtsgestalt sein, hinter welcher sich die geheime Anwendung der Eigenschaften verbirgt. Dies spottete aller Denkbarkeit; die Gegner antworteten, daß dadurch der ganze Sinn der Selbstentäußerung wieder verloren gehe und nunmehr in demselben Moment von demselben Subject Entgegengesetztes ausgesagt werden müsse, das Geborenwerden und das Allgegenwärtigwirken. Deshalb vermittelten die Tübinger hierauf beide Annahmen, ließen (quoad actum reflexum) die κένωσις für den Zeitpunkt der Geburt bestehen und bildeten von hier aus durch mehrere Stadien einen künstlichen Uebergang zu ihrer κρύψις. In dem mehrjährigen Schriftwechsel wurden die ärgsten Anfeindungen, die schlimmsten Ketzernamen laut, und die Katholiken hörten mit Vergnügen zu. Das Kriegsgeräusch übertönte endlich den Streit, nachdem noch eine 1624 im Auftrage des Churfürsten von Sachsen ausgearbeitete Vorhaltung die Tübinger umzustimmen versucht hatte. Die Ansicht der Gießener, obgleich von den Reformirten als Annäherung an ihre eigene verstanden, behielt als die aufrichtigere, leichtere und besser vorbereitete natürlich die Oberhand. Schon Gerhard äußert sich zwar mit Schonung doch ablehnend über den Einfall der Tübinger, indem er besorgt, daß der Name κρύψις den Stand der Erniedrigung in Schein und Simulation auflösen werde.[1]) Für eine bloß simulirte Niedrigkeit giebt es keine folgerechte und lohnende Erhöhung mehr. Zwar beweist die Aemterlehre gegen die Katholiken, daß alles Verdienst Christi sich auf die Welt und Menschheit, nicht auf ihn selbst zurückbeziehe, sie erklärt aber doch dessen Erhebung nach Phil. 2, 9 für eine sittlich begründete lohnende Folge des Gehorsams.[2])

Bis hierher haben wir nach einer Richtung den Gang des Dogma's, welches Gerhard mit einer nur kurzen Auseinandersetzung des dreifachen Amts beschließt,[3]) verfolgen wollen; doch

[1]) Gerh. l. c. p. 575.

[2]) Ueber den ganzen Streit vergl. Cotta in edit. Locorum Gerh. tom. IV, p. 60 sqq. Dorner, Lehre von der Person Christi. 1. Aufl. S. 179. Baur, Dreieinigkeit. Bd. III, S. 500.

[3]) Vgl. darüber unter Baier.

ist dies nicht der interessanteste Theil des Gerhardschen Werks. Kräftiger wird die Lehrentwickelung, je mehr sie sich dem offenen Felde der Anthropologie nähert, wo auf jedem Schritte neue Angriffe feindlicher Parteien den Weg versperren oder durchkreuzen. Hier drohen die Socinianer oder Neophotinianer, deren Kritik seit Anfang dieses Jahrhunderts zu einer dringenden Pflicht geworden war, dort die Katholiken und Jesuiten, Bellarmin an der Spitze. Des Letzteren Werk De controversiis konnte in letzter Bearbeitung (1601) als ausgesuchtes Arsenal katholischer Angriffswaffen gelten. Gerhard und Bellarmin sind ziemlich ebenbürtige Vorfechter ihrer Kirchen, aus deren Geiste sie reden, und stehen sich ungefähr an Kenntnissen gleich. Wenn der Jesuit an Feinheit und gewandtem Ueberblick und an Vortheilen seiner Schule den Protestanten übertrifft: so kommt dem Letzteren seine Lutherische Standhaftigkeit und Unermüdlichkeit zu Statten, dazu noch diejenige Redlichkeit, die sich wohl auf Kunst, nicht auf Künste versteht. Der Calvinismus bildet die dritte feindliche Körperschaft. Schon damals fehlte es nicht ganz an Lutheranern, die sich von der katholischen Kirche weniger als von der reformirten abgestoßen erklärten. Gerhard und Hutter wissen noch Nichts von dieser abnormen Richtung der Antipathie, aber durch polemische Gleichstellung des Calvinismus und Jesuitismus leiten sie doch dahin, die natürliche Verwandtschaft mit dem Ersteren zu verleugnen. Ganz besonders ist Gerhard geneigt, extreme Standpunkte nach zwei Seiten hin aufzusuchen, zwischen denen die Lutherische Wahrheit ihre Stelle habe. Die Einen fehlen in defectu, sagt er häufig, die Andern in excessu, das Lutherthum bietet in einer Reihe von Fällen die wahre Vermittelung.[1]) Und neben dieser vermittelnden Tendenz nehmen wir noch wahr, daß Gerhard und Hutter bei den allgemeineren Glaubenswahrheiten wie Vorsehung und Schöpfung am Leichtesten zu scholastischer Abstraction und Theilung verführt werden, weil diese einen weiten

[1]) Tom. IV, p. 87 sqq. Concurrit Deus in malis actionibus praesciendo, naturam sustentando, permittendo, deserendo, satanae tradendo, metas praefiniendo, bonum ex malis eliciendo. Hutter, Loci p. 233.

Gedankenraum darbieten, welchen zu ertragen die dogmatische Reflexion nach und nach immer unfähiger wurde.

In Bezug auf das Verhältniß Gottes zur sittlichen Welt kann dem Excess der reformirten Lehre nicht gründlich genug vorgebeugt werden. Der göttliche Concursus in den bösen Handlungen darf weder irgendwo fehlen, noch auch die leiseste Theilnahme an dem Schlechten als solchem herbeiführen, daher ist nöthig, die Mitwirkung dergestalt zu variiren, daß stets nur ein anhaftendes Gute des Erfolgs, der Absicht oder des Stoffes auf sie hinweist.[1]) Alle diese Arten der Anknüpfung hängen an dem einen Verhältniß der Zulassung, diese aber besagt kein erzwungenes Hinnehmen oder müßiges Zuschauen, sondern ein zweckvolles Innehalten des Willens an der Grenze einer an sich feindlichen und doch dem höchsten Rathschlusse dienenden Causalität.[2]) Hutter heftet die Zulassung an den schwebenden Punkt zwischen dem non velle und dem nolle, womit füglich auch manche Reformirte sich einverstanden erklären konnten.[3]) Das Unterscheidende lag jedoch immer in der stärkeren dogmatischen Entschließung, Alles was die göttliche Verwaltung mit dem geschehenden Bösen in Zusammenhang bringt, von jeder Aehnlichkeit mit dem Begriff der Ursache (causa peccati) auszuschließen. An dieser Stelle ist gar keine Abhängigkeit von irgend einer Form des Determinismus mehr bemerkbar; der Lutheraner stimmt ein in die sonst so abweichende Sprache der griechischen Väter und beantwortet die Frage, warum Gott Eintritt und Macht der Sünde verstattet, ziemlich ebenso, wie sie Gregor und Johann v. Damaskus einst beantwortet hatten.[4]) Sind Zulassung und Vorherwissen im Gegensatz zur Vorherbestimmung einmal eingeführt: so wirken

---

[1]) Gerh. l. c. p. 100.

[2]) Hutter, p. 235. Non volens neque nolens permittit peccata. Ueber das Verhältniß der Zulassung zur Contingens p. 255.

[3]) Gerhard, a. a. O. S. 99 mit Berufung auf Johann v. Damascus, ohne jedoch eine reformirte Nothwendigkeit des Sündenfalls einzuräumen.

[4]) In einer Dissertation von Chr. Beckius, De medietate trium magnarum religionum wird durch alle Artikel die Lutherische Ansicht als medietas Lutheranorum verfochten zwischen dem excessus Pontificiorum und dem defectus Reformatorum.

sie auch fort als milderndes Regulativ, so fällt die unbiblische Doppelheit der Erwählung, — unbiblisch weil, wie Gerhard hervorhebt, ἐκλογή immer nur im guten Sinne von der Auswahl der Gnade gebraucht wird,[1]) — so giebt es kein einfaches Nichtwollen der Seligkeit Einiger[2]) so wenig als ein Wollen der Sünde, so tritt die Universalität der Berufung in ihre Rechte und der Erlösungswerth des Todes Christi braucht durch keine reformirte Distinction von sufficienter non efficienter geschmälert zu werden.[3]) Die in der Zeit ausgeführte Erlösung muß ganz den Sinn und Zusammenhang der von Ewigkeit beschlossenen wiedergeben, und da die zeitliche Ansicht das Verdienst Christi zur Ursache erhebt: so wird es dieselbe Stellung, nicht die eines bloßen Werkzeugs im göttlichen Rathschluß einnehmen, und Gott hat nicht zuerst ein Decret wegen Erwählung Einiger gefaßt, um dann erst für diese die Sendung Christi zu beschließen.[4]) Gerhard behauptet ferner die Nothwendigkeit, jedes necessitirende oder naturmäßige Verhältniß der Gnade zu den Berufenen abzuweisen und ihnen so viel Freiheit zu vindiciren, als die Erklärung des in die Election eingetretenen Particularismus erfordert (voluntas consequens). Der Widerstand des Unglaubens beschränkt den Erfolg der Berufung, bedingt also dasjenige, was allein noch Prädestination heißen kann, nämlich das glückliche und siegreiche Zusammentreffen der erlösenden Gnade mit dem Vorherwissen des Glaubens. Die Beschränktheit der Wahl soll darum keine Unsicherheit enthalten. Die Aufnahme in die Zahl der Erwählten wird unter dem Bilde

---

[1]) Gerh. Tom. IV, p. 153. De reprobatione nunquam praedestinationis vocabulum.

[2]) Ibid. p. 172.

[3]) Ibid. p. 176.

[4]) Ibid. p. 200. Electionem esse factam intuitu meriti Christi. — Quomodo Deus in tempore homines salvat, eo modo ab aeterno eos salvare constituit. — Ergo etiam ab aeterno propter Christum fide apprehendendum eos justificare et salvare constituit et per consequens propter Christum elegit, quia illud justificandi et salvandi decretum nihil aliud est quam electio. Welchen Satz jedoch die Reformirten meist auch in Anspruch nahmen.

der Eintragung in das Buch des Lebens[1]) gedacht. Können die Namen der Eingetragenen jemals gelöscht werden? Nein, antworten mit Gerhard die meisten Späteren, wie Dannhauer und Quenstedt, in dem Bemühen der reformirten certitudo salutis mit gleicher Gewißheit zu begegnen, — das Lebensbuch nennt nur solche Gläubige, die als ausharrend gewußt werden, und der Ausgang muß dessen Bürgschaft bewähren. — Im Großen verfährt diese Vertheidigung der Lutherischen Ansicht mit Sicherheit und Glück, doch nicht ohne stehendes Mißverständniß des Calvinismus, von welchem es niemals recht beherzigt wurde, daß er weder eine eigentliche Verursachung der Sünde von Seiten Gottes einräumen, noch deshalb gewöhnlich den Namen der Zulassung ganz ausschließen wollte. Eine Digression verursachte hier noch die willkürlich ersonnene Huberische Meinung. Samuel Huber,[2]) dessen Streitigkeit vom Ende des vorigen Jahrhunderts in dieses überging und mehrere Lutherische Facultäten in Aufruhr brachte, meinte den Calvinismus mit der Wurzel auszurotten, wenn er ihm den Vorwand raubte. Erwählt seien nach Tit. 2, 11 u. a. Alle nicht Einige; die Gründe der Erwählung seien nicht weniger allgemein als die der Berufung, ja der Schöpfung nach dem göttlichen Ebenbilde. Da die Liebe Gottes in allen Acten gleichmäßig wirkt, das Verdienst Christi keine Grenzen kennt, der Glaube aber, weil er das Schwächere und Instrumentale ist, auf das stärkere Principale der Gnade nicht beschränkend zurückwirken kann: so leugnet Huber nach dieser Seite jeden Particularismus. Der göttlichen Absicht nach ist die ganze Menschheit ein zum ewigen Leben bestimmtes auserwähltes nicht bloß berufenes Geschlecht und der Rechtfertigung in Christo theilhaftig: daß aber nur die kleinere Hälfte dieser Bestimmung wirklich nachkommt, verschuldet der die Gnade von sich stoßende Unglaube der Mehrheit. Bei dem Mangel tieferer

---

[1]) J. Meisner, disquis. theol. de libro vitae factaque in eundem ab aeterno inscriptione. Thummius, tractatus de libro vitae.

[2]) Walch, Einleitung in die Rel. Streitigk. der Luth. Kirche. I, S. 170 ff. Planck, Gesch. der protestant. Theologie von der Concordienformel. Cap. 1. 2. Die übrige Literatur bei Hagenbach, Dogmengesch. II, S. 310. 2. Aufl.

Begründung schien das Ganze auf eine Aenderung des Sprachgebrauchs hinauszulaufen, lediglich um recht evident nur menschliche Gründe der Beschränkung zu statuiren. Huber mußte sich sagen lassen, daß er willkürlich den Unterschied der Berufung und Erwählung, des vorhergehenden und nachfolgenden Willens beseitige; die Ansicht erhielt nur wenige Anhänger und verlor sich bald nach dem Tode ihres Urhebers.[1])

In der Sündenlehre bereitet dem Gerhard der Irrthum des Defect weit mehr Schwierigkeit als der excessive. Die Zustände des ursprünglichen und des gefallenen Menschen verhalten sich wie Gesundheit und Ungesundheit und sollen daher beide noch in die Natur fallen, indem sie sich qualitativ widersprechen. Doch die Stärke des Widerspruchs droht das natürliche Band zu zerreißen. Die reine Natur, von welcher die Lutherische Theorie ausgeht,[2]) ist die als Urthatsache der Schöpfung vorgestellte Uebereinstimmung des Menschen sowohl mit sich selbst als auch mit der Aufgabe seines Lebens. Diese ursprüngliche Vollkommenheit enthält mehr als die ungeschwächte Möglichkeit der Creatur, Gottes würdig zu sein und zu bleiben, enthält schon die ganze Wahrheit des gottgewollten Menschen. Verglichen mit ihm steht der Gefallene unendlich tief, in welchem weder das Actuelle noch das Potentielle der ersten Integrität unversehrt geblieben.[3]) Wie nahe lag es demnach, den Charakter der Natürlichkeit nur einem von beiden Ständen anzuheften und nach diesem Maaßstabe den andern zu

---

[1]) Gerhard kritisirt die Huberische Meinung a. a. O. S. 230. Ibid. p. 233. Summa est, non esse statuendum absolutum aliquod vel electionis vel reprobationis decretum, neque ex praevisis hominum meritis electionem deducendam, neque universalem omnium hominum electionem introducendam esse.

[2]) Gerh. IV, p. 257. Justitia originalis — interna et concreata totius hominis perfectio. Ueber die einzelnen Theile dieser natürlichen Vollkommenheit vergl. Schmid, a. a. O. S. 183.

[3]) Ibid. p. 253. Quodsi post lapsum primorum parentum naturalia manserunt integra neque antea saniora aut puriora per se fuerunt quam nunc sunt post lapsum, quinimo si corruptio naturae ex materiae conditione orta est, plurimum extenuabitur peccatum originale atque reatus illud consequens, ut res ipsa ostendit et Bellarminus negare non potest.

bezeichnen, so daß der Mensch gefallen wäre entweder aus einer höheren Sphäre *in* die Natur, oder von deren Boden aus *unter* dieselbe! Dann würden entweder Uebernatur und Natur auf einander folgen, oder Natur und Unnatur. Schon in der alten Theologie stellen sich diese Auswege dar, jetzt kehren sie wieder unter dem Namen der Römisch-katholischen und der bereits verworfenen Flacianischen Abweichung. Allein der Lutherische Lehrbegriff hat eine gründliche Scheu vor Erleichterungen, die zum Zweck der besseren Vollziehbarkeit des Dogma's ein obwaltendes religiöses Interesse antasten. Ein negativ wirkendes Wahrheitsgefühl warnte vor Annahmen, die einmal gebilligt sich nachher nicht leicht wieder aus dem System hätten entfernen lassen. Mit dem Begriff der Sünde hatte sich das Bewußtsein einer positiven Störung des sittlichen Naturlebens und Naturwillens schon zu sehr verbunden, als daß es nöthig gewesen wäre, über die Grenze des Natürlichen hinauszugehen, um den Urstand der Integrität der Menschheit, selbst wie dieser damals angenommen wurde, zu denken. Nachdem einmal der Begriff *natürlicher Verderbtheit* feststand, hob sich von ihm das Bild der ersten *Reinheit* dergestalt ab, daß sich zu jedem Symptom des Falles ein Gegenstück des unverdorbenen und naturgemäßen Ursprungs vor Augen stellte. Der sündhafte Mensch, welcher alles Abnorme sich selber zur Schuld rechnet, trägt vollständig die ganze Norm in den ursprünglichen und reinen, keiner Zuthat bedürftigen Act der Menschenbildung hinein. So wurde denn Beides, das Ursprüngliche und das Gewordene, die Höhe und die Tiefe, in die Grenzen der Natur gestellt, damit dieselbe creatürliche Wesenheit, nur durch ein doppeltes Prädicat unterschieden, den Menschen von dem idealen gottgewollten Anfang bis zu dem traurigen Abwege, von dem getreuen zu dem entstellten göttlichen Ebenbilde begleite. Die Rechtfertigung dieser Ansicht muß vom höchsten Vertrauen in die ursprüngliche Natur zum höchsten Mißtrauen in die jetzige übergehen. Beide auf einander folgende Zustände bezeichnen die äußersten Punkte dessen, was Natur heißen kann, indem der erste nach Oben an das Supranaturale und Uebermenschliche streift, der zweite

nach Unten und schwerer von wirklicher (Flacianischer) Vernichtung des Menschenwesens unterschieden wird. Bellarmin fordert übernatürliche Gaben für den ersten Menschen; er leiht ihm ein himmlisches Gewand,[1]) dessen Schutz ihn vor abnormer Bewegung bewahrt und den Kampf des Fleisches und Geistes anfänglich verhütet habe. Das heißt aber, sagt Gerhard, die göttliche Schöpfung herabsetzen, als ob dieselbe, ohne übernatürlich unterstützt zu sein, an sich schon dem Aufkommen sündhafter Antriebe und Gegensätze hätte verfallen müssen.[2]) Soll die Seligkeit das natürliche Ziel des Menschen sein: so mußte die Natur wie Gott sie wollte, zu dessen Erreichung die Mittel darbieten.[3]) War wirklich Adam noch durch eine außerordentliche Nähe des h. Geistes ausgezeichnet: so gehörte diese doch nicht zu dem anerschaffenen sittlichen Stempel seiner Abkunft.[4]) Eine Gefahr ruft freilich die andere hervor, denn so wenig die ursprüngliche Gerechtigkeit einer von Außen kommenden übernatürlichen Zierde gleicht, eben so wenig umfaßt sie die Substanz des Menschen, weil diese ja mit dem Verlust von jenem zugleich untergehen müßte. Der zweite Theil der Vertheidigung hat das Geschäft, den ganzen Unwerth des menschlichen Zustandes nach Eintritt der sündhaften Ansteckung zur Anerkennung zu bringen. Umsonst sind die Milderungen eines versteckten Pelagianismus,[5]) wenn Bellarmin aus der Erbsünde (carentia just. orig. — vitiosa qualitas — reatus) beinahe nur einen Zustand der bloßen sich selbst überlassenen Natürlichkeit macht, wenn er demgemäß das Fehlen der ursprünglichen Gerech-

---

[1]) Indumentum virtutis. Eccles. 17, 1 et 3. Gerh. p. 261.

[2]) Gerh. p. 259.

[3]) Gerh. l. c. p. 258. Absurdum est dicere, quod beatitudo sit hominis finis naturalis —, et addere quod media beatitudinis illius vel sint homini denegata vel non fuerint naturalia. — Sed primus homo ad vitam aeternam conditus in justitia et sanctitate simul conditus fuit, per quam accedente sp. s. gratia finem illum suum obtinere potuisset.

[4]) Im untergeordneten Sinne gesteht Gerhard p. 259. 263 dona supranaturalia Adami zu.

[5]) Gerh. l. c. p. 321. Die Stelle Röm. 5, 12 verliert ihre Beweiskraft nicht, wenn auch das ἐφ' ᾧ propter quod übersetzt wird.

tigkeit negativ faßt, der Concupiscenz, die nur in den niederen Seelenkräften ihren Sitz haben soll, den positiven Charakter abspricht und nur das dritte Moment der Verschuldung (reatus) bestehen läßt.[1]) Das heißt widerrechtlich den tiefen Schatten in mangelndes Licht verwandeln, als ob die Sünde, welche Adam nicht als einzelner Mensch sondern als Haupt der Menschheit beging, die Natur nur entblößt nicht innerlich beschädigt habe.[2]) Die Concupiscenz ist positiver Art, weil sie, statt etwa nur sinnliche Triebe anzufachen, auch Willen und Denkkraft auf das Sinnliche herabzieht. Auch widerspricht sich Bellarmin, indem er von seinen negativen Definitionen aus doch dahin gelangt, den sündlichen Habitus mit sehr positiven Eigenschaften auszustatten.[3])

Fragen wir nach dem Verdienst Gerhards in dieser Auseinandersetzung. Verdienstlich war immer die Gründlichkeit der doppelten Grenzbestimmung für das Dogma, die schlagfertige Beherrschung aller das Sachverhältniß berührenden Umstände, sowie daß Nebenfragen z. B. von der Fortpflanzung der Seelen mit großer Sicherheit in die Hauptentwicklung eingereiht werden.[4]) Scharfe Linien bezeichnen den Gang der Lehre, nur leider verengen sie auch ungemein den Weg. Gerhard giebt auch der Lutherischen Sündentheorie eine mittlere Stellung zwischen den Extremen: aber indem er die entgegenstehenden Unwahrheiten mit großem Scharfsinn aufdeckt, scheint dem positiven Resultat immer noch ein schwieriges Zuviel oder Zuwenig anzuhaften. Vergleichen wir den Inhalt der Begriffe mit den Namen, welche ihnen der übliche Kategorieenzwang zutheilt. Ebenbild und Erbsünde sollen beide die Substanz des Menschen nicht aussprechen, sondern nach dem Vorigen nur accidentell verstanden werden.[5]) Accidenzen entscheiden also über die Menschheit und deren Verhältniß zu Gott; aber sie sind

---

[1]) Ibid. p. 328.

[2]) Ibid. p. 331.

[3]) Ibid. p. 330. 33.

[4]) Ibid. p. 279 gegen Bellarmin und zu Gunsten des Traducianismus. Totum hominem a toto homine generari dicimus.

[5]) Ibid. p. 267. 335.

stark und materiell genug, um an die Stelle des Wesens zu treten. Was ist das für ein Accidenz, das den Menschen seinem besseren Theile nach in das Gegentheil seiner früheren Natur verkehrt? und was für eine Substanz, die keinen Inhalt übrig behält als den eines dünnen Substrats creatürlicher Identität? Darf man nicht folgern, daß was hier Substanz heißt, nämlich das unzerstörbare Residuum des Geistigen und Gotteswürdigen im Menschen, vom Dogma viel geringer veranschlagt werde, als das Accidenz theils der Sünde theils des göttlichen Ebenbildes? Entweder also der ganze Gegensatz von Substanz und Accidenz war hier nicht anwendbar, oder es wird durch ihn auch die Absicht freigegeben, das Accidenz zu bewahrheiten, also der substantiellen Fassung der Sünde und ursprünglichen Gerechtigkeit stärker als von Gerhard geschehen zu widersprechen. In dem letzteren historisch wohl begreiflichen Falle hat die Kritik diese Haltpunkte zu benutzen, indem sie untersucht, ob die falsche Substantialität d. h. der Flacianismus innerlich überwunden oder nur äußerlich und scholastisch abgelehnt sei, und die Lutherische Anthropologie behält die Tugend, daß sie auf schmalem aber nicht aussichtslosen Pfade fortschreitet. Auf ähnliche Beobachtungen führt das Capitel von der Freiheit. Die Interessen der abwägenden Bellarminischen Kritik werden nicht verleugnet, aber beschränkt. Wenn Bellarmin der Lutherischen Ansicht vorwirft, sie leugne jede Activität des Willens im Guten außer der einer bloßen Nachgiebigkeit und Hingebung an die Gnade: so erwidert Gerhard, daß die behauptete Passivität weder mechanisch noch bewußtlos gedeutet werden dürfe. Nur von dem Mangel an freier Selbstkraft (*δύναμις ἐνεργητική*), von Adynamie in geistlichen Dingen sei die Rede.[1]) Bei dieser beharrt aber Gerhard um so entschiedener wohl wissend, daß der erste abweichende Schritt zu einer katholisirenden Cooperation des alten Willens mit dem neuen führen würde. Die Bedingungen des freien Willens, bemerkt Hutter, sind in der vollkommenen Integrität, Gesundheit und Bereitwilligkeit aller geistig sittlichen Kräfte gegeben,

[1]) Gerh. tom. V, p. 172 sqq.

von denen keine ohne Erschütterung des ganzen Organismus leiden darf. Mit dieser wahren Freiheit ist aber das Vorhandensein der zwanglosen Willensfunction an sich, sofern sie dem Menschen unzerstörbar einwohnt, nicht zu verwechseln.[1]) Daher wäre abermals zu fragen, ob der von Hutter gemeinte Gegensatz der Freiheit und Unfreiheit sich auf den Wechsel bloßer Accidenzen zurückbringen lasse.[2])

Die Erkenntniß der Sünde führt auf deren Heilmittel. Gesetz und Evangelium, um noch einen Schritt weiter zu gehen, sind nach unserem Lehrbegriff rein von einander abzutheilende Größen, jede streng an ihre Form gebunden, die eine gebietend und züchtigend, die andere verheißend und zutheilend.[3]) So sehr sie organisch in einander greifen: Buße, Demüthigung und Gericht bleibt immer die Frucht des Einen, Friede, Gnade und Versöhnung das Thema des Andern. Zwar hatte das Lutherthum durch Verwerfung des Antinomismus dem Gesetz eine Stelle in der evangelischen Predigt zuerkannt, und Gerhard adoptirt alle früheren Bestimmungen über den triplex usus legis, verwahrt sich indessen sehr bestimmt gegen jede Verwischung des eigentlich Evangelischen (promissio gratiae) innerhalb des Evangeliums.[4]) Der Katholicismus übersieht geflissentlich den qualitativen Gesichtspunkt, um wenn er beide Anstalten einander angenähert, in bester Art das Gesetz und die guten Werke in

---

[1]) Hutt. Loc. theol. p. 268. Etsi trium rerum concursu integritas liberi arbitrii rectissime circumscribitur, nempe sanitate mentis, promptitudine voluntatis et virium reliquarum expedito obsequio, ita ut harum rerum una deficiente statim propria lib. arbitrii affectio natura et integritas laboret: haud tamen prius liberum arbitrium proprium suum munus exequitur, quam voluntatis operatio accesserit. Hinc in bruta animantia — — cadere rectissime negatur. Ibid. p. 265 wird über die inflexio vel potius defectio Philippi a doctrina B. Lutheri geurtheilt.

[2]) Unter den anthropologischen Monographieen verdient bes. Erwähnung B. Meisner, Anthropologia sacra, eine Reihenfolge von dreißig ausführlichen und theilweise interessanten Dissertationen, die sich bis auf die Rechtfertigungslehre erstrecken. Wittemb. 1615. 16.

[3]) Ueber die richtige Zählung des Dekalogs und die Theilung der beiden Tafeln nach dem Unterschied des cultus mediatus et immediatus Gerh. V, p. 243.

[4]) Ibid. V, p. 349. VI, p. 107 sqq.

das Evangelium einschieben zu können. Zu diesem Zweck erklärt Bellarmin das alte Gesetz für erfüllbar, da es im andern Falle eine tyrannische Last und Forderung sein würde, — ganz gegen die Erfahrung der Frommen, wie Gerhard einwendet, die sich in der Befolgung niemals genügt haben. Ferner benutzt Bellarmin die evangelischen Gebote Christi, welche an die des alten Bundes sich vollendend anzuschließen scheinen. Auch das Evangelium sei Legislation und Christus ein neuer Gesetzgeber, aber Eins verhalte sich zum Andern wie der Anfang zur Vollendung, so daß die Verheißung irdischer Lebensgüter auf der einen Seite in die des ewigen Gutes auf der andern übergeht und an die Stelle der vielfältigen Ceremonialvorschriften die geringe Anzahl der Sacramente im neuen Bunde tritt.[1]) Eine gereiftere protestantische Ansicht und unbefangene Auffassung der Bergpredigt, auf die sich der Katholik beruft, würde an diesen Sätzen einige Wahrheit eingeräumt haben. Der Gegenbeweis Gerhards gelingt nach Maaßgabe des schon gegebenen systematischen Zuschnitts, in welchem es noch keine Stelle gab für eine Idee des Gesetzes, die nicht streng Pauliniſch mit einem Richteramt und Dienst an der Sünde verbunden gedacht werden mußte noch die Vorstellungen von Verdammniß oder Verdienst mit sich führte. Als Gesetzgeber gedacht würde Christus nur dem Moses zur Seite treten und aus der Bestimmung seines Werkes herausfallen. Auch war, wie Gerhard bemerkt, eine Vollendung des Gesetzes weder nöthig noch möglich. Christi Auslegungen sollen nichts Neues enthalten, selbst das Liebesgebot nur neu sein, sofern es von ihm erneuert und durch sein Vorbild empfohlen wird, was ebenso den Photinianern zur Antwort dient. Gerhard vergleicht dabei immer nur Einzelnes mit Einzelnem und unterläßt zu fragen, ob die evangelische Neuheit

[1]) Tom. VI, p. 132. 142. An sit Christus novus legislator? Finge Christum fuisse in officio mediatoris novum legislatorem, peribit oppositio ab evangelista vel baptista in hoc dicto tradita. Perfecto nihil potest addi. — Omnis legislator est minister peccati. — Christus eo fine in mundum venit, ut a maledictione et condemnatione legis nos liberaret. — Christus — finis et impletio legis. — Christus non venit ut judicet mundum.

vielleicht in der Beziehung liege, welche die Mehrheit der Vorschriften nach Christi Erklärung zu einer höchsten Idee eines evangelischen Gesetzes einnehmen soll. Und zugleich tritt er mit der schon evangelisch vertieften Anschauung an das alttestamentliche Gesetz, wenn er es ebenso vollkommen als Christi Gebot nennt. Aber diese Entgegnungen dienen doch einem positiv wahren Gesichtspunkt, auf welchem mit Nachdruck bestanden werden mußte, nämlich der Absicht, das Eigenthümliche des Evangeliums nicht durch Definitionen halbirender Art, die ein altes Stück mit dem neuen verbinden, abschwächen und verwischen zu lassen. Der Ausgangspunkt des Evangeliums, meint der Schriftsteller, ist so selbständig, daß was es auch Gesetzähnliches, Drohendes und zur Buße Aufforderndes (praedicatio poenitentiae) im Gefolge haben mag, dies doch immer durch die Beziehung auf das Grundthema der Gnade und Vergebung eine andere Stellung erhält als es im alten Bunde hatte.[1])

Sehr glücklich und gründlich widerlegt Gerhard die „evangelischen Rathschläge",[2]) das Resultat nicht etwa nur der Vervollkommnung des Gesetzes, sondern der werkheiligen Tugendgradation in der katholischen Moral. An Beweisstellen für die opera supererogationis, oder wie Gerhard spottweise corrigirt opera superarrogationis, fehlt es Bellarmin nicht. Er zieht die biblischen Steigerungen des Tugendfortschrittes und das Gebot der Nachfolge Christi hierher. Was soll das Beispiel des besten Ackers, der dreihundertfältig trägt, was die letzte Weisung an den reichen Jüngling, das Paulinische Widerrathen der Ehe anders bedeuten! Der Protestant antwortet im Ganzen das Richtige, wenn er darthut, daß diese Stellen entweder durch besondere Umstände bedingt seien, oder doch gewiß keine Gradation der christlichen Aufgabe

[1]) Die Frage: An evangelium sit praedicatio poenitentiae wird einfach bejaht von den Römischen, einfach verneint von den Antinomisten. Gerhard (VI, p. 181sqq.) vermittelt, bleibt aber doch dabei, daß streng genommen Evangelium nur concio gratiae sei. Verwandt hiermit ist der Abschnitt de discrimine Veteris et Novi Testamenti.

[2]) De consiliis evangelicis, Gerh. VI, p. 159 sqq. einer der besten Abschnitte des Werks.

noch Theilung in ein Maaß des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen an die Hand geben. Das Bessere ist der Feind des Guten, das Supplement der Tugend entwerthet sie selbst, als ob es erlaubt wäre, sich mit dem Durchschnittspreise, der auch schon straflos machte zu begnügen. Die Menschheit erreicht das Gebotene nicht, geschweige daß Einige für noch Höheres und bloß Anempfohlenes Kraft erübrigen sollten. Grade die höchsten evangelischen Vorschriften sind zugleich die an Alle gerichteten, und mit Unrecht sucht Bellarmin für die Gottesliebe ein Maaß aufzustellen, das Alles und doch wieder nicht alles Nöthige enthält (Luc. 17, 10. Joh. 13, 34). Auch die Gesetzeserklärungen Christi, statt Einige auf einen höheren Grad hinzuweisen, verpflichtet Alle zu demselben Geiste der Erfüllung.

Endlich verweilen wir noch bei der Rechtfertigungslehre, wie sie Hutter und Gerhard ebenfalls nach zwei Seiten hin vertheidigen. Die sehr eingehende Bekämpfung Socinianischer und katholischer Meinung bei Hutter macht uns auf den merkwürdigen Unterschied zwischen dogmatisch-kirchlicher und rein dogmatischer Controverse aufmerksam. Denn während die Römische Abweichung mit dem praktischen Princip beider Kirchen zusammenhängt und von diesem Grunde aus wenn nicht ganz doch theilweise bestritten wird: handelt es sich gegen die Socinianer um das Dogma rein für sich, um Sein oder Nichtsein der Rechtfertigung in dem bestehenden Sinn, wodurch die Kritik und Apologetik ganz anders gestaltet wird. — Zuerst also von der katholischen Opposition. Die lange Beschäftigung mit diesem Lehrstück und die Hochschätzung desselben geben der Darstellung unserer Schriftsteller eine wenn irgendwo bewundernswerthe stoffhaltige Gedrungenheit und Abrundung. Die Causalbezeichnung leistete Gerhard gerade hier den Dienst einer strengen Zusammenstellung der nothwendigen Momente. Nachdem der imputative Sinn der Rechtfertigung aus Paulinischen Stellen nachgewiesen ist,[1]) erhält dieselbe ihre hervor-

[1]) Gerh. tom. VII, p. 2 sqq. weitläuftige Besprechung der vocabula forensia und phrases judiciales. Hutter, Loci theol. p. 435.

bringende Ursache in der Gnade, ihren Verdienstgrund (causa meritoria) in Christus. Mit dem Gerechtfertigten geht zunächst keine Veränderung vor, als daß er um Christi willen in den Stand der Losgesprochenen durch den Glauben eintritt. Die Gnade vollzieht dieses Urtheil *über* ihn, kann folglich hier noch nicht als subjective Qualität und übernatürliche Gabe nach Bellarmin *in* ihm wirkend gedacht werden.[1]) Eben so falsch macht Bellarmin Christus zum Werkzeuge der Veränderung, während er vielmehr der objective Rechtsgrund des verzeihenden Actes sein muß.[2]) Als instrumentale Ursache tritt der Glaube hinzu.[3]) Um instrumental zu sein, kann dieser erstens nicht einer bloßen Annahme gleichen, und zweitens muß er in dieser Function allein stehen, statt mit Liebe, Hoffnung, Buße und guten Werken eine Reihenfolge von Mitteln zum Zweck der Gerechtmachung und Heiligung zu bilden. Object des Glaubens ist das Wort Gottes, und wie ihn dasselbe theils als Offenbarung mit seinem Inhalt erfüllt, theils als Verheißung sittlich anspricht und in Bewegung setzt: so muß sich auch der Glaube dem gegenüber in mehrfacher Qualität als *Wissen*, *Beistimmung* und *Vertrauen* äußern.[4]) Die formale Ursache der Justification endlich ist gegeben, sobald das doppelte Moment theils der Verzeihung theils der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi genauer in's Auge gefaßt wird.[5]) Diese ganze Folge von Bestimmungen ist von einer äußerst geschickten Opposition Bellarmins begleitet, welche ohne in einen diametralen Gegensatz auszuschlagen, stets nur andere Wendungen an die Stelle der Lutherischen setzt. Im Einzelnen hat wieder Gerhard einen schwierigen Stand. Die ganze exegetische Streitfrage über Paulus und Jakobus wird ihm vorgehalten. Die fraglichen Momente von credere und confidere,

---

[1]) Ibid. p. 15. 23.

[2]) Ibid. p. 30 sqq.

[3]) Ibid. p. 72. Hutter, Loci p. 448 sqq.

[4]) Ibid. p. 75. 78.

[5]) Ibid. p. 257. De causa justif. formali. Joh. Meisner, De fidei justificantis ratione formali. — Schomer, De forma fidei justificantis. Rostoch. 1690.

von Wissens- und Willensrichtung[1]) des Glaubens ließen sich nur mit Mühe so verbinden oder aus einander halten, daß das relative Recht der Lutherischen Ansicht einleuchtete. Wie schwer gelang es, den Glauben dergestalt instrumental zu fassen, daß dessen subjective Bedeutung, nach welcher er doch irgendwie einen christlichen Habitus ausdrücken und den Keim der werdenden Besserung in sich tragen muß, gänzlich aus dem Spiele blieb. Erheben wir uns jedoch über diese Einzelheiten: so hören wir durch die Summe dogmatischer Feinheiten und Distinctionen die ganze Richtung des kirchlichen Bewußtseins mitsprechen. Bellarmin erklärt die Rechtfertigung für das erste Stück des von der Kirche geleiteten Umgestaltungsprocesses der Heiligung, für eine Bewegung zur Gerechtigkeit (motus ad justitiam). Dann aber ist sie ein göttliches Werk, eine Operation, die durch Einflößung der christlichen Tugend (justitia infusa) und des Glaubens des göttlichen Wohlgefallens würdig und würdiger macht, und zwar eine solche Operation, an welcher auch die Kirche und der einzelne Empfänger thätigen Antheil haben. Dann wird der gesetzliche Weg nicht durch die Gnade abgebrochen, sondern mit erneuten geistlichen Kräften fortgesetzt. Dann wird der Umschwung des christlichen Lebens nicht mehr an ein Wort, das specifisch-evangelische Wort der Vergebung (concio gratiae) geknüpft,[2]) sondern an ein Continuum gewisser schon eingetretener subjectiver Wirkungen, und der Augenblick geht verloren, welcher den Gerechtfertigten aus seiner Selbstheit durch Erfassung dieses Wortes herausrückt. Es erhellt, daß diese Vergleichung das Lutherische Dogma nur bestärkt und daß in demselben alles zuvor über die Natur des Gesetzes und Evangeliums und die Sünde Erörterte sich bewahrheiten muß. In Glauben und Rechtfertigung soll die

---

[1]) Gerh. p. 92. 95. Bellarmin: Impossibile est, ut una eademque numero qualitas diversis insit subjectis, ergo una eademque virtus non potest esse in duabus potentiis genere distinctis. Jam vero fides est in intellectu, ergo nullo modo pertinebit ad voluntatem. Resp. Argumentum petitum est non e schola spiritus s., sed ex principiis philosophicis, veritati igitur ex scripturis demonstratae nihil quicquam derogare poterit.

[2]) Ibid. VII, p. 165 sqq.

innerste Wesenheit des Evangeliums als Gnadenwortes, wie es unabhängig von jedem andern Geschehen gegeben und empfangen wird, offenbar werden. Gerhard und Hutter bemühen sich daher auch, die Zuversicht des ersteren der göttlichen Gewißheit der anderen gleichzumachen,[1]) und Nichts widerstreitet ihrer Absicht mehr als die Behauptung Bellarmins, daß es eine solche Heilsgewißheit gar nicht geben könne, wie sie hier von Seiten des protestantisch gedachten Glaubens in Anspruch genommen wird.[2]) Indessen sei doch bemerkt, daß in dem scholastischen Gewande der Glaube von seiner alten Geistigkeit und Triebkraft eingebüßt hat. Von der einstigen Geringachtung der bloß historischen Seite des Fürwahrhaltens (frigida notitia) ist nicht mehr die Rede; vielmehr muß sich die fides justificans jetzt ein für ihre Stellung im Dogma viel zu ängstliches Gleichgewicht des Materiellen (notitia und assensus) und Dynamischen (fiducia) gefallen lassen.

Weit disputabler und darum zur Vergleichung nützlich ist die andere Antisocinianische Vertheidigung, weil sie nicht die reformatorische Lehreigenthümlichkeit, sondern das ihr anhaftende Dogma selber, in unserm Falle die Satisfactionslehre (causa meritoria justificationis) betrifft. Wie das ganze System der Socinianer aus Gründen wissenschaftlich kritischer Art sich zusammengesetzt hatte, über welche einst die Reformatoren ihr Bedürfniß kirchlicher Positivität hinweggeholfen: so ist auch die Kritik des Sühnopfers Christi wenn auch biblisch gestützt, doch wesentlich rational angelegt und gegen den Mittelpunkt des Mysteriums gerichtet. Für dieses kecke Heraustreten aus dem geheimnißvollen Bann des Dogma's hatten die Kirchenmänner jetzt noch weniger Sinn als hundert Jahre früher; und wie Hutter denkt, beweisen die Namen draco und infernalis diabolus für diese Ketzerei. Doch der Pflicht der Entgegnung Punkt für Punkt unterzieht er sich mit der größten Mühe. Das Dogma, so behaupten einstimmig die Socinianer,

---

[1]) Ibid. p. 165 sqq. Est enim perpetua relatio inter verbum promissionis et fidem.

[2]) Ibid. p. 101 sqq.

unterwirft das Wesen Gottes einer Nothwendigkeit und einem Gegensatz, über die es erhaben ist. Zunächst[1]) sollen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit substantiell und absolut genommen werden, während sie doch als Eigenschaften zum göttlichen Willen in Abhängigkeit stehen. Zweitens bilden auch Gnade und Gerechtigkeit keinen Gegensatz, nur den Zorn stellt die biblische Norm der Liebe entgegen. Drittens kennt die Schrift überhaupt keine Gott selbst durch den Tod Christi dargebrachte Genugthuung, sondern läßt umgekehrt uns mit Gott durch das unsertwegen (utilitatis nostrae causa) übernommene Leiden versöhnt werden. Wäre aber das Leiden wirklich für Gott genugthuend, so würde es kein Verdienst sein, welcher Name einer bloß pflichtgemäßen Handlung, wie der leidende Gehorsam Christi war, nicht beigelegt werden darf. Auch würde auf der andern Seite folgen, daß dem Sohne, der das Opfer brachte, eine stärkere Erbarmung eingewohnt habe als dem Vater, der es forderte. Viertens beraubt die ganze Vorstellung den Tod Christi, wie ihn Gott veranlaßte, seiner sittlichen Anwendbarkeit, denn sie nöthigt zu einer Consequenz, nach welcher auch die menschliche Christenliebe, das Vorbild der göttlichen nachahmend, nur um den Preis eines Entgelds Verzeihung üben müßte. Manche Nebenargumente sind eingewebt, ohne die Beweiskraft zu verstärken. Hutter nach seiner polemischen Methodik behandelt diese Reihe von Gründen als eben so viele Sophismen und Fehlschlüsse von feindlicher Absicht eingegeben; seine Erwiderung ist logische Correctur oder exegetische Abweisung, ohne daß ein leitender Gesichtspunkt der eigenen oder der gegnerischen Ansicht aufgesucht würde. Der Instanz, daß sich freigewollte unendliche Güte nicht mit der Forderung eines Lösegelds vertrage, wird der Fehler einer unerlaubten Steigerung des Gegensatzes vorgerückt; relative, mit Unterordnung des einen Moments unter das andere verbundene Gegensätze schließen sich nicht aus. Dasselbe

[1]) Diese Argumente werden genau aufgezählt und durchgegangen bei Hutter, Loci theol. p. 410 sqq., und Gerh. VII, p. 47 sqq. Vergl. Fock, der Socinianismus, S. 609 ff.

gilt gegen den vermeintlichen Widerspruch der Gnade und Gerechtigkeit.[1]) Wenn die Gegner fortfahren, daß die Schrift selber auch keinen Conflict dieser Eigenschaften anerkenne, so übersehen sie unter den verschiedenen Bedeutungen der δικαιοσύνη die richterliche (Röm. 1, 32. 3, 5. 2 Thess. 1, 5. 6), die wirklich ein gewisses Gegentheil der Güte ausdrückt. Von der Liebe Gottes gegen die Nothwendigkeit jeder richterlichen Forderung argumentiren, heißt eine sehr nöthige Limitation übersehen, das Schwere sophistisch sich leicht machen (sophisma παρὰ τὸ πῇ καὶ ἁπλῶς). Der dritte Grund scheitert an der Wahrheit der alttestamentlichen Opfertheorie, sofern sie eine Gott selbst zu leistende Sühne zur Voraussetzung hat. Die vierte Instanz begeht gleichfalls einen übereilten Schluß, denn wenn auch das christliche Gesetz im Privatleben jede Vergeltung und Rache untersagt: so gilt das doch nicht von der öffentlichen Rechtspflege unter den Menschen, der es im Gegentheil obliegt, in der gerügten Aehnlichkeit mit der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verharren. Es liegt nahe, wie sehr diese Erwiderungen durch die eingeführten Distinctionen von actus primus und secundus, absolutum und ordinatum, verum κατά τι und verum ἁπλῶς unterstützt werden, besonders in dem eigentlichen Ausgangspunkt des Problems. Und dieser ist ja kein anderer als das Verhältniß der beiden fraglichen Eigenschaften zum Wesen und Willen Gottes. Der Socinianismus leugnet das Vorhandensein jeder naturnothwendigen, die Thätigkeit Gottes wesentlich bestimmenden Gerechtigkeit neben der Liebe; die absolute Freiheit steht über Beiden, und aus Freiheit hat sich Gott der unendlichen Liebe für die Welt ergeben und seinen Rathschluß über jeden Zwang des Straf- und Sühnungsgesetzes erhoben. Hutter behauptet das Gegentheil, doch nicht ohne Restriction. Die Kirchenlehre wagt es nicht mehr, Güte und Gerechtigkeit gleich streitenden Parteien aus einander zu halten, deren erstere die gekränkte Ehre der andern mit überfließender Entschädigung wieder herzustellen habe, sondern läßt sie in dem Einigungspunkt des Erlösungswillens zu einander in's Gleichgewicht

[1]) Hutter, Loci theol. p. 427 sqq.

treten. Beide wurzeln allerdings im göttlichen Wesen, treten aber actu secundo aus ihrer Absolutheit heraus, um von dem Willen Gottes determinirt zu werden. In der Richtung auf die Welt und in Verbindung mit der christlichen Heilsanstalt nehmen diese Motive ein Maaß (temperamentum) an; das eine handelt mit Rücksicht auf das andere, und die Gerechtigkeit, obgleich mit Nothwendigkeit in der Substanz Gottes gegeben, temperirt sich doch so weit, daß der im Hinblick (respectus intuitus) auf sie von Gott veranlaßte Versöhnungstod im Ganzen doch als ein Rath freier göttlicher Liebe anzusehen ist. Durch diese Milderung entfernt sich das Dogma von der mittelalterlichen Theorie, nähert sich der Pauliniſchen ἔνδειξις δικαιοσύνης und widersteht nur in vorsichtiger, nicht extremer Haltung dem häretischen Angriff.[1]) Von den übrigen Punkten der Socinianischen Kritik möchten wir ebenfalls sagen, daß sie Hutter beschränkt, nicht überwunden habe. Somit drängt sich wohl die Frage auf: was giebt der kirchlichen Apologetik gegen die Socinianer jene stolze mit Verachtung und Haß herabsehende Sicherheit? Wir glauben, es war nicht der exegetische Standpunkt noch dialektische Ueberlegenheit, sondern weit mehr die Vergleichung des dogmatischen Vollgehalts der Kirche mit der häretischen Verdünnung. Das Lehrstück von der Erlösung und

---

[1]) Hutter sagt allerdings S. 418 a. a. O.: Stante immota hac veritate ac justitia generi humano vel in aeternum pereundum fuit, aut ab hac poena (morte morieris) nonnisi interventu absolutissimae satisfactionis redimi potuit. p. 425. Deus vere ac serio iratus fuit nobis, ac sine interventu satisfactionis Christi reconciliari non potuit; — p. 427. non quidem ob impotentiam aliquam, sed ob absolutissimam naturae divinae perfectionem, quae uti neque mentiri sic neque justitiae suae resignare potuit. Aber er erklärt sich näher p. 408: Proinde ut misericordia Dei recte cum ipsa ejus justitia conveniret, necessum erat ut interveniret temperamentum justitiae et misericordiae divinae: ratione cujus tum justitia Dei suum jus urgeret et simul misericordia etiam locum habere posset. Tale temperamentum et quidem longe perfectissimum cernere licet in uno eodemque salutis nostrae opere, ratione unius ejusdemque subjecti nempe Christi servatoris. p. 413. Nam justitia Dei, quatenus est attributum Dei, semper cum essentia convertitur et haud magis atque essentia Dei est in species dividua: actus vero secundus est liberae voluntatis, verum non absolutus sed determinatus, hinc quidem ad poenitentes illinc ad impoenitentes, horum respectu cum ira et furore, illorum vero cum misericordia conjunctus etc.

Versöhnung erscheint noch in höherem Grade wie manches andere als ein wunderbares Gefüge mehrfacher Beleuchtung fähig, ein aus mehreren nach Oben und Unten zulaufenden Fäden geschürzter Knoten; es soll sein Resultat erst aus der Spannung bedeutender und hart an einander tretender religiöser Wahrheiten hervorgehen lassen. Diese Völligkeit geht unter den Händen der aplanirenden Socinianischen Kritik verloren. Christus ist ihr zufolge nur zur Bekräftigung seiner Lehre gestorben, sein Tod vollendet das Vorbild und drückt den höchsten Grad der Liebe aus; die Gewißheit des erlangten Heils folgt erst aus der Auferstehung. Diese Deutung sagt sich von der einen Seite der Opferidee gänzlich los und spricht der Annahme, daß im Tode Christi auch die göttliche Gerechtigkeit irgendwie dargestellt sei, jeden auch nur relativ gültigen Sinn ab. Sie konnte deshalb nicht befriedigen, selbst wenn sie negativ im Rechte war. Andere Seiten der Bekämpfung des Socinianismus möchten ein ähnliches Resultat geben.

Der große Umfang unserer Aufgabe macht es uns unmöglich, das ganze System nach Anleitung von Hutter und Gerhard zu verfolgen. Die Masse des dogmatischen Stoffes ist so vollständig in ihnen niedergelegt, daß den nachfolgenden Schriftstellern kaum Etwas hinzuzufügen bleibt. Zugleich hat sich das dogmatisirende Geschäft zu einer consequenten Gleichförmigkeit entwickelt, so daß jedes Dogma schon im vorhergehenden vorbereitet, im nachfolgenden benutzt und angewendet wird, um ebenso wohl für sich zu stehen als auch alle Hülfsmittel darzubieten, die es zu einem Glied des Ganzen machen. Das ganze Lutherische System ist von derselben dogmatischen Reflexion durchdrungen und eingegeben; es empfindet Nichts mehr von der Unruhe des dogmatischen Processes und glaubt mit dem Geiste seines Ursprungs einig zu sein. Die Menge der bestrittenen Irrthümer geben jeder Entscheidung die größte Genauigkeit, nicht selten eine vermittelnde Stellung. Lieber das engste Bette des Glaubens als ein solches, das auch fremden Gewässern Zugang gewährt. Der Schwerpunkt des Lehrzusammenhangs soll zwar noch immer in den Ideen des Glaubens und der Rechtfertigung enthalten sein; aber die Ausbildung der Christologie bean-

spricht gleiche Wichtigkeit, und die Bearbeitungen von Gerhard und Hutter sind überhaupt nicht von der Art, um den Unterschied des Primären und Secundären sonderlich bemerkbar zu machen.

Kürzlich nenne ich am Schlusse dieses Abschnitts den ungefähr gleichzeitigen Dogmatiker C. E. Brochmand, Professor zu Kopenhagen (gest. 1652). Das Werk desselben,[1]) weniger bedeutend als die eben besprochenen, aber ebenfalls viel gelesen, edirt und epitomirt, hat mäßigen Umfang, verbindet aber moralische und casuistische Einschaltungen[2]) mit der Auseinandersetzung und Vertheidigung des Lehrbegriffs und folgt übrigens der Richtung eines Gerhard, Hutter, Meisner und Mentzer. Unter den Eigenthümlichkeiten desselben ist die viertheilige Behandlung der Idiomenlehre am Häufigsten berücksichtigt worden;[3]) auch zählen die Reformirten Brochmand zu ihren schärfsten confessionellen Gegnern.

II. Abweichende Darstellungen. Calixts analytische Methode.

Während so Gerhard und Hutter für den großartigen Aufbau der Lutherischen Glaubenslehre Sorge trugen, fehlte es nicht an

---

[1]) Brochmand, Universae theologiae systema. Hafniae 1633. II voll. Lips. 1638. Francof. 1658. Conf. Walch, Bibl. theol. sel. I, p. 56. Fabric. Bibl. Fabr. IV, p. 338. Die Theologie wird hier definirt: Theol. est doctrina hausta e revelatione literis sacris comprehensa, qua de Deo et rebus cognitu creditu et factu ad salutem necessariis ita erudimur, ut transformati in imaginem Dei vita beemur aeterna.

[2]) Dergleichen sind z. B. Brochm. Syst. p. 147: Quomodo instituendi sint, qui inde tentantur et turbantur, quod Jesum Christum crebro invocent, de Deo autem rarius cogitent? p. 214. Quomodo instituendi sint, qui de creatione aut frigidius aut rarius se cogitare et Deo gratias agere sentiunt? p. 257. Unde nam certus esse homo possit, quod internae suggestiones ut et externae operationes sint a bono vel malo angelo?

[3]) Brochm. Syst. p. 781. Er benennt seine vier genera so: 1. ubi de tota persona alterius naturae propria praedicantur, — 2. ἰδιοποίᾳ, qua filius Dei humanam naturam appropriavit, — 3. vera et proprie dicta μετάδοσις λόγου ad carnem, — 4. naturalium utriusque naturae ἐνεργειῶν communicatio ad redemtionis apotelesma producendum.

Solchen, die das Gebäude gern weniger hoch und festungsartig umschlossen gewünscht hätten. Der Ausbruch der synkretistischen Streitigkeiten war nahe. Die gehässigen Zänkereien zwischen der Tübinger und Gießener Facultät und die wachsende Erbitterung der confessionellen Polemik fallen zusammen mit den Friedensversuchen eines Pareus und dem ersten Auftreten Georg Calixts. So wenig im Ganzen diese Unterbrechungen den strengen Gang der Schulwissenschaft aufgehalten haben: so ist es doch nicht befremdlich, wenn jetzt auch eklektische oder von dem gewöhnlichen Zuschnitt abweichende Erscheinungen dazwischentreten.

Wir berücksichtigen von diesen nur, was in die Fachliteratur einschlägt. Christophorus Pelargus (Storch) wird meist zu den reformirten Theologen gezählt, war aber von Haus aus ein Lutheraner.[1]) Ausgerüstet mit nicht geringer Kenntniß der griechischen Kirchenväter und des Aristoteles lehrte er an der Frankfurter Universität zuerst griechische Sprache, dann Theologie und wirkte länger als dreißig Jahre als Generalsuperintendent der Diöcese (1596—1633). Die Regierung Georg Wilhelms von Brandenburg, unter welcher die Frankfurter theologische Facultät in die übelste Lage kam, erleichterte ihm den Uebertritt zur reformirten Kirche ebenso sehr wie seine Sinnesart. Exegetische und polemische Gewandtheit und correcte Sprache gaben ihm einen Platz unter den besseren Schriftstellern, und daß Jemand damals noch an Melanthons Loci erinnerte, war verdienstlich.[2]) Seinen Uebertritt scheint er mehr als freie Anschließung verstanden zu

---

[1]) Geb. 1565 zu Schweidnitz, wurde schon 1586 Professor des Aristotelischen Organons und der griechischen Sprache zu Frankfurt, 1591 der Theologie, 1596 Generalsuperintendent und 1614 Pastor. † 1633. Man nannte ihn wegen seiner friedlichen Gesinnungen den Irenäus. Beckmann, Notitt. univers. Francof. p. 56. 122.

[2]) Hypomnemata in locos theol. aliquot Melanchtonis. Außerdem sind zu nennen: Idea locorum communium, Ἔξέτασις locorum theol. paene omnium, Repetitio praecipuorum — articulorum, Epitome universae theologiae sive explicatio IV librorum Damasceni de orthodoxa fide. 1617, Exegetisches und Polemisches. Vgl. Walch, l. c. I, p. 216. Fabricius l. c. IV, p. 121. Kortholt, Prodromus ingenui theol. cultoris p. 4. Dazu die Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexikon.

haben. Denn als er 1615 in heftigen Angriffen von Cramer und Schlüsselburg aus Stettin und Stralsund befragt wurde, ob er noch Lutheraner sei, antwortete er einfach bejahend, obwohl schon mit der Erklärung, daß er sich nicht zur Annahme aller confessionellen oder persönlichen Ansichten Luthers verpflichtet glaube.[1]) Sein dogmatisches Compendium, anfänglich noch von streng confessionellem Gepräge, überschritt in späterer Gestalt (seit 1616) diese Schranken und verwickelte den Verfasser in Streit mit dem Wittenberger Lutheraner Fr. Balduin.[2]) Er giebt ein Beispiel eines mehr erweiterten als wirklich verleugneten Lutheranismus.[3]) Pelargus stellt seinem Lehrbuch den Text der drei Hauptsymbole voran und nennt übrigens nur die Augsburgische Confession, von welcher wie von dem Lutherus placidior et sincerior auch die reformirten Lehrer nicht abgefallen seien. Ein reformirter Anstrich läßt sich im Ganzen nicht verkennen. Die Prädestination fließt aus dem verborgenen Willen, ihr Particularismus ist Thatsache und unerforschlich.[4]) Verworfene sind die Ungläubigen, die in ihren Sünden Belassenen; um aber der doppelten Vorherbestimmung zu entgehen, wird ein permissives oder zurückziehendes Verhalten unter dem Namen der göttlichen Verlassung (desertio) in die Vorsehung eingeführt.[5]) Aehnlich, meint der Verfasser, habe

---

[1]) Richtige und kurze Antwort Chr. Pelargi auf die zwei Fragen, so ihm Cramerus fürgelegt. Fr. 1615. — Ad apostolica duo brevia etc. Pelargi responsoriae 1615. Cramer und Schlüsselburg hatten ihn Apostaten gescholten, worauf er eine unionistische Antwort giebt. Lutheranam, quam nominas confessionem tamdiu veram concedo, quamdiu s. scr. conformis est: — sed existimo, dissidentes, ubi ad scr. paterentur se revocari, si non in omnibus in plerisque convenire posse controversiis.

[2]) Balduini Examen comp. theol. adv. Pelargum. Witteb. 1617. — Pelargi Antitheses apologeticae. — Idem Adv. Balduini examen. Francf. 1617. Balduini Responsio ad Pelargi antitheses 1617. Mir sind diese Streitschriften nicht zugänglich.

[3]) Ich kenne nur die Ausgabe des Compendium theol. Chr. Pelargi von 1617 (Francof.).

[4]) Comp. p. 225—36.

[5]) Comp. p. 160. Desertio est providentia mirabilis et singularis, qua Deus res aliquando a se conditas a statu suo deficere sinit vel totaliter vel ex parte, —

auch Luther in der Schrift vom knechtischen Willen gedacht. Auf der andern Seite findet die ganze Lutherische Christologie Aufnahme, selbst die drei Arten der Idiomenmittheilung in etwas veränderter Form;[1]) die abstracten Folgerungen aus ihr und der Satz von der Allgegenwart des Fleisches Christi sind lieber vor Mißverstand zu behüten als preiszugeben, und das Alterthum liefert ausreichende Belege. Nicht minder behalten im Abendmahl die Formeln in sub et cum pane ihren guten, obwohl nicht mit substantieller Einigung zu verwechselnden Sinn. Christus ist sacramentlich im Abendmahl gegenwärtig und wird durch die Symbole nach Fleisch und Blut vermöge einer untrennbaren Verbindung der Elemente mit dem Inhalt des Worts wahrhaft, nicht imaginär dargereicht (exhibetur), — eine zwischen Melanthon und Calvin schwebende Erklärung.[2]) So ist sein Standpunkt zwischen reformirter und Lutherischer Hinneigung getheilt und er stützt sich auf das ältere, den feinen confessionellen Spaltungen vorangehende Stadium der Lutherischen Theologie. Diese Stellung macht ihn synkretistisch, während er in der Lehrweise sich den jetzt üblich werdenden Schulformen der Causalmethode anschließt.

Stärker ist der Abstand, welchen uns Georg Calixt's dogmatischer Entwurf vor Augen bringt. Wir berühren diesen Mann nur, soweit er den Faden der Fachliteratur fortleitet. Als Gelehrter theilte Calixt Alles mit seinen kirchlichen Genossen, die umfassenden historischen Studien eines Gerhard und die dialektische Fertigkeit Calov's und Anderer; die letztere fehlte ihm um so weniger, da gerade der strenge Aristotelismus unter Anleitung von Cornelius Martini in Helmstedt herrschte. Ein freier Trieb

et vel gratiam juste subtrahens aut omnis generis calamitates immittens. Entweder also permissio defectionis oder immissio afflictionis.

[1]) P. 337. Comm. idiom. est effectum unionis hypostaticae, ubi vel unius naturae propria tribuuntur toti personae in concreto et realiter sive vere de tota persona praedicantur, vel utriusque naturae actiones concurrunt ad producendum unum ἀποτέλεσμα, vel χαρίσματα quaedam communicantur assumtae humanitati. — p. 351. De abstractivis locutionibus. p. 355. De omnipraesentia personali carnis Christi.

[2]) Ibid. p. 466.

der religiösen Bildung und Gesinnung nöthigte ihn aus dem Lutherthum der Concordienformel heraus. Auch verhinderte ihn seine ganze Thätigkeit, ein Dogmatiker wie Gerhard zu werden. Als Haupt der Unionspartei lebhaft vordringend auf den mittleren und gemeinschaftlichen Boden des Protestantismus, mit den Katholiken in wechselndem Streit und Frieden, überall bemüht durch historische Aufschlüsse dem kirchlichen Bewußtsein beizukommen und Aussichten zu eröffnen in ein Gebiet ursprünglicher Christlichkeit, welches zugleich die Grenzpunkte wahrer und falscher Neutralität aufzeigen sollte, dazu unaufhörlich angefochten und vom Allgemeinen immer wieder auf das Einzelne hingedrängt, — konnte er sein Studium nicht in wenigen großen Werken niederlegen. Aber welche Reihe monographischer Arbeiten verdanken wir ihm! Zwei derselben nähern sich einigermaaßen der Gestalt einer Glaubenslehre; die eine, schon 1611 herausgegeben, stellt in funfzehn Abhandlungen christliche Hauptstücke zusammen, welche den Studirenden die Summe biblischer Wahrheit und altkirchlicher Uebereinstimmung gegenüber den Römischen Verfälschungen einprägen sollte,[1]) die andere liefert den gedrängten und wissenschaftlich abgeleiteten Ueberblick eines Systems.[2]) Diese letztere, die treffliche Epitome theologiae, bildet ein Gegenstück zu Calixts Entwurf der Moraltheologie und wiegt manches dickleibige Buch auf, wie es ja schon wohlthun muß, nach so vielen weitschichtigen und minutiösen Auseinandersetzungen bei einer gehaltvollen Kürze zu verweilen. Der Leser erinnert sich, daß der schon von Flacius in's Auge gefaßte Unterschied der analytischen und synthetischen Ordnung von der herrschenden Schulphilosophie im Ganzen angenommen und bei der encyklopädischen Eintheilung der Disciplinen in praktische und theoretische zum Grunde gelegt wurde. Die Lutherischen Lehrer

---

[1]) De praecipuis christianae rel. capitibus. Helmest. 1611. Die später (1656) herausgegebenen Apparatus theol. sind mehr historischen Inhalts. Vgl. m. Schrift: Calixt und der Synkretismus. S. 18.

[2]) Epitome theologiae ex ore dictantis ante triennium excepta. Goslar. 1619, vermehrt und verbessert herausgegeben von Gerhard Titius. Helmest. 1661. Dazu Declaratio locorum quorundam epitomes Calixti auctore G. Titio. Ibid.

fügten sich nicht sogleich diesem Eintheilungsgesetz; sie waren bisher einer lareren mehr oder minder synthetischen gefolgt, so lange die formelle Abhängigkeit von Melanthon dauerte. Calixt aber mußte auf Anwendung der analytischen dringen, nicht allein nach seinen Aristotelischen Grundsätzen, sondern weil er das praktische Wesen der Religion, das Niemand leugnete, aber auch Keiner recht zu würdigen schien, zum Ausgangspunkt aller seiner Bestrebungen machte. Für ihn liegt es auf der Hand, daß die Theologie ihr Wissen nicht um des Wissens willen empfängt, sondern um durch dieses ein anderes Ziel zu erreichen. Ihr innerer Zweck ist Erzeugung und Befestigung des Glaubens, ihr äußerer Erlangung ewiger Seligkeit, welcher mit der Bestimmung des menschlichen Geschlechts nach göttlichem Rathschluß zusammenfällt. So gewiß alles Lehrhafte der Theologie erst durch den vorgesteckten Endzweck theologisch wird und ohne diesen nur contemplativ und wissenschaftlich wirken würde, ebenso gewiß bedarf sie selbst einer praktisch analytischen Behandlung.[1]) Folglich ist die erste Frage in ihr die nach dem Ziel (de fine), die zweite nach dem Subject, dessen Bestimmung, Vermögen und Bedürfniß, die dritte nach den Mitteln (de mediis) jenes Ersten theilhaftig zu werden. Diese drei Abschnitte füllen den ersten Haupttheil; aber sie geben nur dem Einzelnen für sich über Anfang und Ende seines Heils Aufschluß, ohne zu besagen, durch welche Anstalten Gnade und Geist innerhalb der Gemeinschaft verbreitet und verbürgt werden sollen.

---

[1]) Epitome ed. Gerh. Titius p. 2. 4. Cum autem omnes nostri intellectus habitus et actus vel contemplativi sint vel practici, duo quoque erunt disciplinarum genera, quorum unum nonnisi contemplatur neque quicquam quaerit extra se nisi ut sciatur et scientia animum expleat ac perficiat, alterum vero praeter et ultra cognitionem alium finem respicit et appetitur atque addiscitur, ut media fini isti consequendo inveniat et suppeditet. — — Manifestum igitur est, doctrinam sacris literis comprehensam respicere praxin, nempe generationem et confirmationem fidei et emendationem sive novitatem vitae tanquam fructum fidei, quae quidem ipsa sit medium, quo Deus nos velit ad vitam aeternam pervenire. — — Fides est igitur finis internus, beatitudo autem aeterna externus, sicut in logicis internus est syllogismus externus est veritas.

Dies, also die Darstellung der Kirche und ihrer Hülfsmittel, hat der zweite Haupttheil hinzuzufügen. Den ersten nennt Calixt pars communis, weil er Jeden gleich sehr angeht, den zweiten nur dem kirchenverwaltenden Theile der Gemeinschaft ausdrücklich zugeeigneten pars propria.[1]) Darauf folgt in schlichter Positivität die Feststellung des protestantischen Erkenntnißprincips gegenüber dem bloßen Vernunftglauben und dem Römischen Kirchenglauben. Die Wahrheit der christlichen Religion erhellt aus allgemeinen Kennzeichen und Eigenschaften, die entweder dieser Religion oder überhaupt keiner menschlich vorhandenen anhaften; die Ueberzeugung von der Wahrheit aber entspringt aus den Wirkungen des Schriftwortes schon vor der kirchlichen Beglaubigung.[2])

Was gewinnt nun Calixt mit seinem dergestalt begründeten analytischen Verfahren? Von Uebelständen scheint die neue Eintheilung keineswegs frei zu sein.[3]) Zuerst war die Unterscheidung von pars communis und pars propria darum nicht ganz haltbar, weil ja der zweite Theil von der Kirche und ihrer Verwaltung ebenfalls eine allgemein christliche von keinem Gläubigen, der zur Kirche gehören will, zu ignorirende Glaubensseite darbietet. Dazu kommt ferner, daß der Organismus des ersten Theils den natürlichen Zusammenhang und das Verhältniß des Früheren zum Späteren stört. Es klingt fremd, am Anfang eines Systems unter dem Titel Endziel (de fine) von den letzten Dingen Unsterblichkeit und Auferstehung reden zu hören. Der zweite Abschnitt de subjecto

---

[1]) Epitome p. 5—7.

[2]) Ibid. p. 7—28.

[3]) Der Index locorum der Epitome ist folgender. I Pars communis. 1. (de fine) de immortalitate animae, resurrectione et extremo judicio. 2. (de subjecto) de Deo, trinitate, divinitate filii et sp. s., de creatione, de angelis, de imagine Dei, de statu post lapsum, de peccatis originis et actualibus, de causa peccati. 3. (de mediis) de principiis salutis, de praedestinatione, incarnatione, de persona et officio Christi, de justificatione, de quidditate fidei, de verbo Dei, de pactis, de sacramentis, — — de sacrificio missae, de ministerio verbi, de officio legis et evangelii, de poenitentia et poenis, de expiatione, de iis quae justificationem sequuntur, de certitudine gratiae, de bonis operibus et mercede, de observatione mandatorum Dei. — II. Pars propria. De partis propriae subjecto, de ecclesia etc.

verspricht vom Menschen zu handeln: allein kaum ist dieser genannt, so muß sogleich auf Gott den Urheber der Creatur übergegangen werden, und erst nach Erklärung der Trinität, Schöpfung und Angelologie lenkt der Vortrag wieder auf die Anthropologie zurück. So stellt sich das Object der Theologie doch wieder vor das Subject, unter dessen Namen es eingeführt worden; die Dreitheiligkeit ist nur scheinbar, und das analytische Princip weicht in diesem Stück dem synthetischen. Wären nicht Vorsehung und göttliche Eigenschaften übergangen: so hätte sich das speciell theologische Capitel noch weniger in die Lehre vom menschlichen Subject einschieben lassen. Am Besten hängt der dritte, Christologie und Heilslehre umfassende Abschnitt in sich zusammen, gegen welchen wieder der erste durch Kürze allzusehr absticht. Diese Uebelstände entwerthen indessen nicht den Vorzug des von Calixt eingeschlagenen Weges. Ein Fortschritt war es immer, der praktischen Natur der Theologie ihr Recht angethan zu haben, wozu es damals kein anderes Mittel gab als die Anwendung des von der Logik vorgeschriebenen analytischen Schema's. Wenn die Idee der menschlichen Seligkeit voransteht, so erinnert sie Lehrende und Lernende daran, daß alles Folgende seligmachende, nicht bloß disputable Wahrheiten mittheilen soll, und der religiöse Charakter des Dogma's kann sich auf andere Weise als durch angehängte Nutzanwendungen in Gerhardscher Art zu erkennen geben. Die Anthropologie war bisher nur stückweise vorgetragen; sie zerfiel in das erste Accidenz vom göttlichen Ebenbilde und das zweite von der Erbsünde und Sünde, gerade als ob die Dogmatik keinen Anlaß habe, vom Wesen des Menschen zu handeln. Wurde aber jetzt dem Subject der Religion ein eigner Hauptabschnitt zugewiesen: so war wenigstens Raum geschafft für eine umfassende Betrachtung. Dem menschlichen Subject entspricht auf der andern Seite das der Kirche, und auch diesem, obwohl wir die Trennung der pars propria nicht haltbar fanden, war eine breitere Basis gegeben. Noch ein anderer Umstand mochte sich Calixt als dem Begründer der protestantischen Sittenlehre empfehlen, daß nämlich bei seiner Einrichtung der erste Haupttheil der Dogmatik, ohne übrigens in das moralische Gebiet überzu-

schweifen, nicht eschatologisch schließt, sondern moralisch mit der Befolgung der göttlichen Gebote (de observatione mandatorum Dei), also einen Ausgang nimmt, an welchen die Sittenlehre bequem anknüpfen konnte. Sehen wir aber auch von diesen einzelnen Vortheilen ab: so steht doch ein Vorzug fest, die Strenge der systematischen Anlage. So lange wie bisher nur Loci an einander gereiht wurden, war die genauere Gliederung mehrfach der Willkür oder bloßen Gewohnheit überlassen. Calixts Vorschlag subsumirt die Lehrstücke unter Haupttheile, bestimmt deren Aufeinanderfolge und nöthigt das logische Gesetz, dem man im Einzelnen so sehr huldigte, auch in der Anlage des Ganzen zu befolgen.

Der Inhalt der Epitome, um ihn kurz zu charakterisiren, verräth die Gesinnung ihres Verfassers, nicht in Angriffen gegen die Lutherische Orthodoxie sondern in Milderungen derselben. Calixt wollte bis zu einem gewissen Grad einen Lutherischen Protestantismus, aber kein protestantisches Lutherthum; er suchte in dem Lutherthum den Protestantismus, nicht umgekehrt in diesem jenes. Wie ihm die Gestalt des evangelischen Glaubens vor Augen stand, war sie nicht von den scharfen Linien eines Hutterschen Compendiums eingeschlossen, sondern erlaubte einem rational gläubigen Charakter, wie der seinige war, gewisse spröde aus übertriebener Polemik entsprungene Gegensätze zu erweichen. Darauf ist auch die ganze Darstellung der Epitome eingerichtet, weil sie ins Große geht, statt sich den Spitzen der Concordienformel geflissentlich anzuheften, und weil sie nur selten gegen die reformirte Ansicht streitet. Bekanntlich hielt Calixt den Inhalt des alten Symbols für das unantastbare Gemeingut der Christenheit, seine Milderungen fallen in die reformatorische Glaubenssphäre. Hier rückt er z. B. den ursprünglichen und den gefallenen Menschen ihrer Natur nach näher als gewöhnlich geschah an einander. Der Erstere soll durch übernatürliche Gnaden gehoben sein, der Andere von einem natürlichen Unvermögen erst zu wirklicher Verderbtheit übergehen. Denn Calixt macht sich die Erbsünde dadurch denkbarer, daß er ihren ersten Act nur potentiell als Beraubung der rechten Erkenntniß- und Willens-

kräfte faßt, aus welchem Mangel sich im zweiten Act in dem erwachsenen Menschen der wirkliche Abfall zum Schlechten entwickeln mußte.[1]) Den rechtfertigenden Glauben sieht Calixt sehr bestimmt als Act des Willens nicht der Intelligenz an, wagt aber nur leise das katholischerseits behauptete Zusammensein mit der Liebe und Gottesfurcht zu bestreiten, und indem er justificatio und justitia inchoata verbindet, setzt er sich hinweg über die orthodoxe Trennung der Heiligung von der Rechtfertigung.[2]) Gleichwohl soll nach sachlicher wenn auch nicht zeitlicher Priorität der Glaube immer noch als einzige werkzeugliche Ursache des Heils voranstehen. Nicht minder rettet er den Namen der Werke von allem grundsätzlichen Verdacht der Glaubensleerheit oder Aeußerlichkeit; die Werke bleiben ihrem Inhalt nach was sie immer gewesen, mit dem alleinigen Unterschied, daß die ihnen im Katholicismus eingeräumte primäre Stellung und Wirkung von denselben auf den Glauben übergeht.[3]) In der Schilderung der Seelenruhe und des Trostes, die auf die innere Erfahrung der Gnade folgen, glauben wir ganz Melanthons Sprache wiederzuhören; es ist derselbe Geist, welcher auch den Synergismus nicht schroff zurückweist und der seiner Uebereinstimmung mit dem Lutherischen Bekenntniß am Meisten gewiß wird in der Erklärung der Prädestination und der göttlichen Zulassung.[4]) Die Communication der Idiome sollte man an diesem Orte ganz übergangen glauben; Calixt nimmt sie jedoch auf, weil er sie für altchristlich hält; der dreifache Modus der Prädication ist annehmlich unter der Bedingung, daß die sich ergebenden gegensätzlichen Aussagen nicht contradictorisch, sondern nach richtiger logischer Beschränkung verstanden werden.[5]) All-

---

[1]) Epitome ed. Titius p. 74. 76.

[2]) Ibid. p. 111. 113. De quidditate fidei p. 119.

[3]) Ibid. p. 112. Sicut enim affirmat (Paulus), hominem justificari ex fide, ita negat ex operibus legis, ut manifestum sit, quod justificationem attinet, eam causandi rationem, quae fidei tribuitur, operibus adimi.

[4]) Ibid. p. 90. 160 De pace et tranquillitate animae.

[5]) Ibid. p. 96—98. Et usum hic habent particulae, quas Logici reduplicativas appellant, ut cum subjectum duarum naturarum includat personalitatem,

wissenheit und Allmacht sind somit haltbare Attribute des menschlichen Christus: aber bei der Allgegenwart der menschlichen Natur lenkt der Schriftsteller vorsichtig ein mit dem Bemerken, lieber schweigen als Ungewisses behaupten zu wollen.[1])

Diese Andeutungen genügen, um Calixt in dieser Reihenfolge seine Stelle anzuweisen. Die Epitome ist eher ein Denkmal des gemilderten Lutherthums als des vollen Synkretismus, wie dessen stärkere Tendenzen in andern und späteren Schriften von Calixt vertreten werden. Der Geist des trefflichen Büchleins ging nur auf seine Schule und einigermaßen auf die des Musäus über; durch das Princip der Eintheilung erhielt dasselbe aber noch eine allgemeinere wissenschaftliche Bedeutung. Zwar folgte Konrad Hornejus, Calixt's Anhänger und Schüler des Caselius und Martini, in seinem Compendium nicht diesem Verfahren, sondern construirte seinen Lehrabriß mehr synthetisch und zwar so, daß er den zweiten Haupttheil den Sacramenten, den dritten lediglich der Moral widmete:[2]) nachher aber wurde es selbst unter strengen

---

ipsae specificent, utrius ratione de subjecto praedicatum enuncietur. Sic dicimus, Deus (intelligendo Christum) quatenus Deus aeternus est, quatenus homo mortuus est etc.

[1]) Lobsprüche sind der Epitome vielfach zu Theil geworden, wie von Hildebrand Systema theol. p. 41 und Hülsemann Method. stud. theol. p. 298, welcher sie mit Hutters und Hasenreffers Schriften zusammenstellt. Dagegen tadelt sie Mentzer in einem Briefe an Widenburg wegen der oben erwähnten heterodoxen Stellen, zu denen er noch mehreres Andere von der Rechtfertigung und den Sacramenten zählt und besonders die Aeußerung Epit. p. 83 (ed. Tit.): Alio modo intelligere possumus, Deum esse causam peccati indirecte, improprie et per accidens. Mentzer schließt mit den Worten: Mihi si otium esset, excerperem ex eo libro plurimas sententias, sanae verborum formae haudquaquam convenientes, quas forte auctor, si amice et humaniter moneatur, sejunget Deo clementer adjuvante. Vgl. Unschuldige Nachrichten 1708. S. 203—5. Fabric. Bibl. Fabr. IV, p. 294.

[2]) Conradi Horneji Compendium theologiae, quo universa fidei Christi tam credendorum quam agendorum doctrina tribus libris dilucide pertractatur. Opus posthumum. Brunsv. 1645, nach des Verfassers Tode von J. Hornejus herausgegeben. Man beachte in diesem mit Verstand und Bündigkeit geschriebenen Buch die an reformirte Lehrbücher erinnernde Grundlegung. Die Religion fordert zwei Hauptsachen, Glauben und Thun; zwischen sie stellen sich drittens gewisse

Lutheranern zur Regel, daß die Theologie als praktische Disciplin nach der analytischen Ordnung zu verfahren habe. Baier, König, Dannhauer und Calov bedienen sich derselben, obwohl nicht ganz wie sie von Calixt vorgeschlagen worden. Statt nämlich den Endzweck einfach als menschliche Seligkeit zu bezeichnen, unterscheiden aber daran ein doppeltes Moment (finis objectivus et formalis). Gott steht als höchster Gegenstand der Theologie voran, enthält aber zugleich das letzte Ziel des subjectiven Genusses. Der zweite Theil handelt dann vom Subject, der dritte von den Mitteln und Principien des Heils, und die Eschatologie tritt wieder an das Ende. Dadurch wurden die Stoffe der Anthropologie und Theologie angemessen gesondert; es konnten nun drei oder vier Haupttheile angenommen werden, aber der Zuschnitt war im Großen gegeben, der sich dann verschieden modificiren ließ.

Einigermaaßen stehen mit Calixt's Einfluß noch zwei andere Dogmatiker in Verbindung, der spätere Helmstädter Joachim Hildebrand[1]) und der Braunschweiger Johann Henich, und wir sind dem Letzteren einige Aufmerksamkeit schuldig. Denn wir wollen nicht unterlassen, jene Schlichtheit des dogmatischen Vortrags hervorzuheben, welche im Stande war, auch dem verschärften Lehrbegriff den Eindruck einer gebieterischen Ausschließlichkeit zu

---

göttlich angeordnete und beiden Gebieten angehörige Verrichtungen, welche den Eintritt und die Erhaltung in der christlichen Gemeinschaft verbürgen, — die Sacramente. Folglich unterscheidet Hornejus 1. quid credendum homini Christiano sit, 2. quae sacramenta ei suscipienda, 3. quomodo eidem vivendum, ut ad aeternam salutem aliquando perveniat. Das erste eigentlich dogmatische Buch ist ganz synthetisch geordnet: De Deo et trinitate, de Dei operibus, de incarnatione Dei seu de persona et officio Christi, de praedestinatione, de conversione hominis ad Deum, de justificatione, de ecclesia et de novissimis. Durch die Aussonderung des ethischen Bestandtheils hat Hornejus gewissermaaßen die Trennbarkeit der Moral von der Dogmatik anerkannt, und der zweite sacramentliche Abschnitt dient ihm als verbindendes Glied, um ein einheitliches System der ganzen Theologie darzustellen.

[1]) Joachimi Hildebrandi Theol. dogmatica cum praecipuis controversiis sacris ex sacra scriptura et suffragio veteris ecclesiae solidis rationibus ostensa ac defensa. Helmst. 1692. Conf. Walch, Bibl Theol. I, p. 61.

benehmen. Henichs[1]) vielgelesene und vielfach herausgegebene Institutionen erlauben sich nirgends einen sachlichen Abzug vom Dogma; nur vorsichtig wird einigemal Calixt's Auctorität angezogen. Aber bei sparsamer und ohne Gehässigkeit angebrachter Polemik, bei bescheidener Anwendung der Schulsprache dringen sie stets auf praktisches Verständniß, geben Fingerzeige für die homiletische Behandlung[2]) und verweilen absichtlich da, wo der religiöse Gehalt der Satzung zu Tage liegt. Es erweckt für jene Zeit ein günstiges Vorurtheil, wenn die populären Lehrstücke wie von der Vorsehung oder den Eigenschaften Gottes mit Liebe erläutert werden.[3]) Die dogmatischen Parteiführer des Lutherthums verhielten sich gewöhnlich zu jeder Frage in gleichem Grade wissend oder nichtwissend und sprachen sogar über Minutien, als könnten sie nicht anders sein. Hier aber soll es doch einen Unterschied machen, ob man sich von dem Vorhandensein der Erbsünde überhaupt oder von deren Art und Ausdehnung vergewissern will.[4]) Schwierige Artikel wie die Christologie werden demgemäß von

[1]) Johann Henich, seit 1643 Professor der Metaphysik und Theologie in Rinteln, † 1671. Außer den Institutionen schrieb er noch De veritate relig. Christ. und Historiae ecclesiasticae partes tres über die ersten fünf Jahrhunderte. Die Institutiones theol. ita concinatae, ut iis potissimum, qui in studio homiletico operae pretium facere satagunt, inservire — — possit, erschienen zuerst Rintel. 1655, dann Brunsv. 1665 und öfter.

[2]) Z. B. wird der rechtfertigende Glaube definirt: Fides justificans nihil aliud est quam fiducia conjuncta cum doctrinae coelitus revelatae notitia et firmo ei adhibito adsensu, quae voluntatem in promissiones de gratuita remissione peccatorum propter solum Christi meritum conferenda inclinet et in iis acquiescere faciat (Institt. p. 180. Brunsv. 1665), und darauf eine leicht faßliche Umschreibung für den Predigtgebrauch hinzugefügt. Sehr gut drückt sich auch der Verfasser über die Nothwendigkeit einer einfach natürlichen Schrifterklärung p. 7 aus: Praecipuum fundamentum interpretandi tum scripturam tum aliorum quorumvis autorum dicta et enunciata hoc est, ut attendamus, quomodo super ea cogitando et concipiendo naturaliter et communiter feratur omnium hominum intellectus. Neque enim existimandus est Deus dicendo aliud significare voluisse, quam quod sciret homines auditis ejusmodi dictis naturaliter concepturos esse. Hinc itaque non recedatur, nisi necessitas recedendi manifesta incubuerit vel evidenter ostensa fuerit.

[3]) Institt. p. 13 sqq. p. 51 sqq, dazu die Behandlung der Prädestination p. 151.

[4]) P. 91 ibid.

Henich so eingeleitet, daß seine Quästionen nicht auf das Wissen des Verborgensten sich förmlich verlegen und es aufzuspüren scheinen, sondern nur in unvermeidlicher Consequenz dem Geheimnißvollen nachgegangen wird.[1]) Das reichhaltige ethische Material, welches Henich ähnlich wie Hornejus absondert und auf zahlreiche Specialien ausdehnt, leistet gleichfalls den praktischen Interessen Vorschub. Der friedlich religiöse Standpunkt des Verfassers verbunden mit seiner historischen und patristischen Belesenheit, — denn Alles wird mit Stellen der alten Literatur belegt, — verschafften dem Buch nicht allein das Lob Conrings,[2]) sondern auch die beste Aufnahme im nächsten Kreise, und Henichs Institutionen sind im Hannöverischen ähnlich gelesen worden, wie Hutter's Compendium in Sachsen.[3])

Dritte Gruppe. Dogmatische Virtuosen. König und Calov.

Nach der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts geht das theologische System, von welchem wir reden, seiner vollkommenen, materiellen und formellen Ausprägung entgegen. Die Fortschritte desselben werden wohlthuend unterbrochen, nicht abgelenkt durch die eben erwähnten Versuche Solcher, welche das Moment der praktischen Frömmigkeit nicht bloß äußerlich berücksichtigen, sondern in der Art der Mittheilung und Beweisführung vorwalten lassen, also lieber Etwas abdingen wollten von der Akribie ihrer Sätze, als sich in einer endlosen Reihe von Behauptungen und Streitpunkten erschöpfen. Das Dogma selbst steht bereits über seinem

---

[1]) Vgl. die christologischen Fragen p. 129 sqq.

[2]) S. den vorangeschickten Brief Conrings an Henich, worin es heißt: Primum enim haud temere quidquam deest sacrae eruditionis isti operi: quin imo video ea, quae sanctimoniam morum attinent, prolixe te persecutum, quod perperam vulgo solet negligi.

[3]) Dies erwähnt Ständlin, Gesch. der theol. Wissenschaften Th. I, S. 249. 50 mit Berufung auf Schramm, De compendii Henichiani variis editionibus. Helmst. 1711.

Darsteller und setzt ihn zum Werkzeug herab, es erfaßt sich in seinem absoluten Recht und Selbstzweck. Umsonst daß Einige die Lehre nach dem Maaße ihres kirchlichen Bedürfnisses und religiösen Wahrheitssinnes beschränken wollen, denn diejenigen behalten Recht, welche ergriffen von dem gewaltigen Bildungstriebe des dogmatischen Princips den ganzen absoluten Werth der Offenbarung, des Glaubens und der Religion allein in der möglichsten Genauigkeit und allbestimmenden Vollständigkeit des Lehrkörpers niedergelegt und enthalten glauben.

Wir sagten, daß *materiell* und *formell* der Dogmatismus, — denn so mag die scholastisch formulirte Bemühung um das Lehrgesetz als solches und um seiner selbst willen genannt werden, — jetzt seinem Höhepunkt zueile. In ersterer Beziehung diente dazu die synkretistische Bewegung. Es war ein Conflict zwischen der religiös-wissenschaftlichen und der kirchlich-gesetzlichen Natur des Dogma's. Die letztere Richtung trug im Ganzen den Sieg davon, die versuchte Milderung oder Berichtigung wurde zurückgewiesen, was nicht ohne verschärfte Bestimmungen geschehen konnte. Zwar gelang es nicht, das Lutherthum auch symbolisch noch über sein bisheriges Maaß zu fixiren, und die Absicht des Consensus repetitus schlug fehl: aber die wissenschaftliche Lehrform nahm noch gewisse Vorkehrungen und Trennungslinien auf, wie sie gegen den Synkretismus für nöthig gefunden wurden. Sämmtliche fortan zu nennende Schriftsteller sind Gegner des Synkretismus. Formell betrachtet betreten wir gleichfalls das Stadium der größten *dialektischen und systematisirenden Virtuosität*. Die Einführung der analytischen Ordnung giebt der Mehrzahl der Werke einen ungefähr gleichen inneren Zuschnitt und Verlauf. Daß der Name Loci verschwindet und meist Systeme oder Compendien an die Stelle treten, ist nicht gleichgültig, sondern deutet auf eine durchgreifende Gliederung und Zusammenfassung des Stoffes, und dieser Uebergang hat einige Aehnlichkeit mit dem von den Sentenzen des Petrus Lombardus zu den späteren Summen. Was bereits durch Gerhard Scholastisches in die Verarbeitung des Einzelnen gebracht und wie weit derselbe in jener eigenthümlichen

Topik gegangen sei, nach welcher jedes Thema nach gewissen feststehenden Rubriken durchgegangen wird, ist uns erinnerlich. Aber dabei konnten die Nachfolger nicht stehen bleiben. Gerhard ist mehr Sammler als technisch vollendeter Lehrmeister; sein Interesse lockt ihn zur Erforschung des Einzelnen, und wenn er rein disputirend und referirend verfährt, Gründe und Stellen anhäuft und Materialien lose verbindet: wird das constructive Gepräge seines Werks verwischt. Sollte nun dieses letztere dennoch die Oberhand gewinnen: so durfte zwar nicht die gelehrte Ausführlichkeit aufgegeben werden, aber es war nöthig, die logischen Theilungs- und Verbindungsmittel noch weit allseitiger in Anwendung zu bringen, damit womöglich auch in complicirten Materien Nichts ungeordnet, unabgeleitet, unvertheilt erscheine. Mit einem Wort, genöthigt durch den Andrang verschiedener Bestrebungen sowie durch inneren Bildungstrieb stellt das System erhöhte Forderungen theils der Kirchlichkeit und Gesetzlichkeit theils der Wissenschaftlichkeit an sich selbst.

Ein früherer Abschnitt entwarf das allgemeine Bild jener stereotypen logischen Lehrweise, welche innerhalb der Dogmatik durch den Namen der Aristotelischen Definitions- und Causalmethode bekannt geworden. Diese Kenntniß wird uns hoffentlich zu Statten kommen, wenn wir jetzt zu der dritten Gruppe der Dogmatiker übergehen. Es sind Virtuosen, welche sie uns vorführt, fertige Denk- und Streitkünstler und mustergültige Vertreter ihrer Gattung. Wie wir vorhin Hutter und Gerhard zusammenstellten: so werden jetzt König und Calov die hervorragenden Erscheinungen bilden, damit an der Kürze des Ersteren das Skelet, an der Ausführlichkeit des Anderen der innere Gehalt und die Intention der gemeinschaftlichen Aufgabe erkannt werde. Wie sich Königs Compendium zu dem Hutterschen und Calovs großes Werk zu dem Gerhardschen verhält: so bringen beide Paare die geistige Verschiedenheit der dritten von der ersten Gruppe zur Anschauung. Nebenher werden noch einige andere Schriftsteller wie Dannhauer, Hülsemann, Kromeyer und Scherzer Berücksichtigung finden.

Wir beginnen mit Hülsemann.[1]) Der Name dieses Leipziger und Wittenberger Theologen hat in den Calixtischen Händeln keinen guten Klang, doch muß, wie auch Tholuck bemerkt, die Meinung über ihn zu seinen Gunsten modificirt werden. Bei starker Streitlust und Verketzerungssucht, die ihn Calov zur Seite stellt, besaß er doch einigen praktisch religiösen Sinn und wurde als Prediger hochgestellt. Durch große Fertigkeit im Syllogismus wie überhaupt in der Anwendung der logischen Formeln zeichnet sich Hülsemann vor Andern aus. Sein hierher gehöriges vielgelesenes Breviarium[2]) führt eine barbarische Sprache, denn es wimmelt von Worten wie futuritio, participatio, identitas, influentia, ist aber mit einer gewissen Gedrungenheit abgefaßt und hat die Tugend, auf geringem Raum viel und durchdachten Inhalt zu geben. Der Geist ist dem der jetzigen Wittenberger Schule verwandt. In der Anlage ist Hülsemann sonderbar eigenthümlich. Der christliche Glaube soll den Menschen, wie vorausbemerkt wird, an Gott als seinen alleinigen Gegenstand binden. Da nun alles Geschehene, sei es göttlich Veranstaltetes oder menschlich Verfehltes, diesen Glauben mitbestimmt und ausmacht: so lassen sich sämmtliche Lehrartikel als verpflichtende Gründe (rationes obligatoriae) der vorangestellten Verbindlichkeit ansehen, und hiernach werden die Abschnitte des Breviariums benannt.[3]) Der Inhalt

[1]) Vgl. über ihn die sehr lobpreisende Gedächtnißrede bei Witten II, p. 1371 und das Schriftenverzeichniß p. 1384, dazu Tholuck, Geist der Luther. Theologen S. 164—69. Er war 1602 in Ostfriesland geboren, studirte zu Wittenberg und Leipzig und suchte sich auf Reisen mehrseitig auszubilden. Nach frühzeitiger Anstellung wurde er bald auch bei öffentlichen Verhandlungen hinzugezogen. Schon 1629 wurde er Professor zu Wittenberg, dann 1646 Professor und Pastor zu Leipzig, † 1661. Die Grabrede sagt 1373 von ihm: Quidquid haereseων ecclesiam infestare voluit, beatissimus noster Hulsemannus doctrina sua exasciata et pro veritate salvifica zelo ardenti fulmineo velut ictu dispulit et disjecit.

[2]) Breviarium theologiae exhibens praecipuas fidei controversias, quae hodie inter Christianos agitantur, zuerst Vitemb. 1640, nicht 1641 wie Tholuck angiebt, dann 1644 und später in erweiterter Bearbeitung als Extensio Breviarii theol. Lips. 1655. 67 welche Ausgabe mir vorliegt.

[3]) Im Index capitum heißt es daher: De prima ratione obligante hominem Deo, creatione universi, — de altera ratione obligatoria, providentia Dei, cognitione contingentium u. s. f.

hat freilich die gleiche Tendenz, den obligatorischen Sinn des Dogma's im Hinblick auf die göttliche Selbstmacht und Allgenugsamkeit ungekränkt zu erhalten. Die natürliche Gotteserkenntniß, sagt Hülsemann, hat keinen andern Werth als den, der Geringschätzung irgend eines auf Gott gerichteten Strebens pflichtmäßig zu widerstreben.[1]) Auch der rechtfertigende Glaube wird vermöge seiner werkzeuglichen Natur lediglich zur Pflicht. Denn nicht materiell zieht er die Rechtfertigung nach sich, so daß dem Inhalt des Glaubensactes die Würde und Gabe verliehen würde, verzeihend zu wirken, als ob nach innerer Ordnung und Angemessenheit Eins aus dem Andern folge, oder als ob der Glaube schon so viel gerechtes Wesen in sich trage, um durch eigne Anschließung und Gehorsam sich der Heiligkeit verähnlichen zu können; dann wäre derselbe schon die werdende Gerechtigkeit selbst, statt deren Hebel zu sein.[2]) Ueber die Nothwendigkeit der erlösenden Sendung Christi stellt Hülsemann denselben limitirten Satz auf, welcher auch meist bei den Uebrigen nur die größere Hälfte der exacten Anselmischen Deduction zu vertreten pflegt. Die Menschwerdung darf nicht schlechthin aus einem göttlichen Müssen hergeleitet werden, welches ja dem freien Wollen der Gnade widersprechen würde: aber unter Voraussetzung des Falles auf der einen, der Gerechtigkeit und Güte Gottes auf der andern Seite war sie mehr als angemessen, sie war unumgänglich und relativ nothwendig, wenn auch nur als befreiende Sendung irgend einer göttlichen Person, nicht gerade dieser trinitarischen.[3])

[1]) Extensio Brev. p. 110.

[2]) Ibid. p. 152. Neque ipse actus fidei justificantis est materia imputationis, quasi Deus fidem supranaturalem i. e. fidei naturae competentem actionem instrumentalem extollat eique per gratuitam benevolentiam superaddat dignitatem quandam et valorem impetrandi de congruo vel merendi de condigno beneficium absolutionis, justificationis et sanctificationis atque ita ordinaverit, ut fides nobis imputetur pro justitia et sic nobis quasi promereretur justitiam, vel quasi fides sit ipsa justitia, etsi non perfecte, ideo quod sive apprehendendo sive obediendo sese conformet sanctitati divinae et admittatur talis per ἐπιείκειαν quandam et singularem favorem Dei.

[3]) Ibid. p. 89. Necessitas incarnationis ideo non fuit absoluta, quia non necessarium sed gratuitum Dei beneficium est, velle admittere et ordinare ullam

Von der zwar gedankenvollen aber abstrusen und schwerfälligen Darstellung Hülsemanns gehen wir zu der feineren Kunst eines Andern über. Dannhauers,[1]) des fruchtbaren Straßburger Theologen, Moralisten und Polemikers, Hodosophie ist ein wunderbares Product, dergleichen nur dieses Zeitalter aufzuweisen hat, eine seltsam gedrungene und verschlungene Darstellung, schwerverständlich unter dem Anschein leicht und angenehm lesbar zu sein. Der Name Hodosophia[2]) erinnert an einen älteren de via salutis. Es gilt den rechten Weg zur Seligkeit; die Leuchten und Zurechtweisungen auf diesem Pfad sind eben die Abschnitte des Glaubensunterrichts, und der Verfasser formulirt und betitelt sie dem entsprechend (Phaenomena),[3]) indem er übrigens gedrängte Paragraphen mit den weitschichtigsten Excursen ausstattet. Schon diese Einkleidung deutet auf die Annahme des Schriftstellers, daß der analytische Gang hier allein der richtige sei, weil ohne Kenntniß des Zieles, dessen man zuerst gewiß sein muß, der rechte Weg

---

satisfactionem pro homine damnationis reo. Posito autem peccato et reatu hominis, posita etiam veracitate Dei circa latam sententiam damnationis, — posita justitia vindicativa, posita denique φιλανθρωπίᾳ Dei non relinquendi hominem citra remedium, — ex hac suppositione fuit incarnatio non solum conveniens liberationi hominis, sed etiam necessaria quoad alicujus divinae personae missionem et incarnationem, non quoad incarnationem nonnisi filii seu secundae personae s. trinitatis.

[1]) Joh. Konr. Dannhauer, gekrönter Dichter und Magister der Philosophie, dann Professor der Theologie und Pastor zu Straßburg † 1666. Witten, Vitae theol. p. 1538. Fabricius, Histor. Bibl. p. IV, p. 73.

[2]) Ὁδοσοφία Christiana seu Theologia positiva, zuerst Argent. 1649 dann 1666, edit. III, Lips. 1695. Aehnlich benannte er andere Werke: Hodomoria sp. Papaei, Hodom. sp. Calviniani, Polemosophia, Antichristosophia. Seine übrigen Schriften sind philosophisch, rhetorisch, exegetisch und unter den Gedichten das bedeutendste Christeis sive drama sacrum. Das Verzeichniß s. bei Witten, l. c. p. 1548.

[3]) Das Ganze zerfällt in zwölf Phänomena mit lauter figürlichen Ueberschriften, z. B. ph. 1. Lux, viae ad coelos dux — scriptura sacra. ph. 2. Candelabrum in via coelesti — ecclesia. ph. 3. Terminus et scopus viae sacrae — Deus trinunus. ph. 4. Caligo mali summo bono oppositi. ph. 5. Viator — homo. ph. 6. Via ad fructum summi boni legalis et evangelica etc. Jedem der Abschnitte ist nach damaligem Geschmack eine Tabelle der erläuterten Distinctionen beigefügt.

verfehlt wird.[1]) Das religiöse Bedürfniß des Lesers wird also angesprochen: aber wie grell contrastirt mit diesem Rahmen die äußerst subtile und formalistische Ausführung! Wir finden uns wie von einem Netz umsponnen und geleitet an einer eng gegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hier und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt. Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen oder eigenthümlichen Argumentationen und Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm. Er weiß seine Trinitätsformeln (essentia et persona, generatio et spiratio, opera ad extra, ad intra et misti) so zu stellen, daß sophistische Schlüsse vermieden werden.[2]) Er bemerkt geschickt (obwohl tendenziös) zur Allgegenwart Gottes, sie sei weder ein bloßes Wirken noch ein nacktes Zugegensein, so daß Gott an einem Orte essentiell, an andern nur virtuell gegenwärtig wäre.[3]) Er vertheidigt mit Eifer den Traducianismus, an welchen sich seit Chemnitz die orthodoxen Lehrer entschieden anschlossen, weil die unmittelbare Erschaffung der Seelen der göttlichen Ruhe widerspreche und die erbliche Sünde auf den Schöpfer zurückschiebe. Denn kein Theil des Menschen kann für sich genommen oder aus bloßer Verbindung mit dem andern Quelle der Sündhaftigkeit sein, und da dieselbe auch weder von Gott noch von der natürlichen Zeugung als solcher herstammt: so bleibt nur die Erklärung aus dem geschlechtlichen Zusammenhang mit dem ersten Sünder (tra-

---

[1]) Hodos. (edit. tertia) p. 9. Ideo nulla alia expeditior methodus est theologiam docendi nisi analytica, cujus exordium finis est. Frustra alioquin solicitus fueris de quaerenda via, si tibi certum nondum sit, quo ire velis. Den Römerbrief sieht Dannhauer als Vorbild dieser Methode an.

[2]) Hod. p. 186. Ein solches Sophisma wäre:

Opus ad extra est indivisum,

Incarnatio est opus ad extra,

Ergo indivisa. Igitur et pater incarnatus et spiritus. — Limita majorem ad opus ad extra pure: minor evadet falsa.

[3]) Hodos. p. 214.

ductio generativa) übrig.[1]) Nach seinem poetischen Geschmack liebt Dannhauer tropische Deutungen. Daher stellt er die Menschwerdung unter das Bild der Vermälung, bei welcher die Menschheit Christi dem weiblichen Theile (sponsa) gleicht, doch mit dem subtilen Zusatz, daß dessen menschliche Natur in der Schrift Fleisch genannt werde zur Bezeichnung sowohl ihrer Wesensgleichheit und Niedrigkeit als auch ihrer Unpersönlichkeit.[2]) Höchst künstlich gelingt es ihm, nachdem er activen und passiven Gehorsam unterschieden, in der Aufopferung Christi alle Theile eines gesetzlichen Opferactes nachzuweisen.[3]) An und von Christus soll alles Einzelne geschehen sein, was das Opfer erheischt, die Prüfung (exploratio victimae), welche ihn rein und fleckenlos erwies, das Blutvergießen (αἱματεκχυσία), das Gebranntwerden in den Flammen des göttlichen Zorns und in der Hitze der Hölle (assatio) und endlich die Tödtung (mactatio). Nicht minder grüblerisch fällt die Vergleichung des dreitägigen Gestorbenseins Christi mit dem entsprechenden Datum in der Geschichte des Jonas aus.[4]) Es soll einen besonderen Sinn haben, daß Christus sich im Leidenskampfe zu Boden wirft, während später die Märtyrer aufgerichtet dem Tode entgegengehen, weil nämlich nachher die Macht des Todes schon gebrochen war. Neben dieser Sucht, alles Typische und Vergleichbare zu benutzen, begegnet uns dann wieder

---

[1]) Hod. p. 424. Die Ausdrücke, mit welchen p. 346 der sündhafte Zustand des Menschen beschrieben wird, sind furchtbar stark: Error in mente, in voluntate rebellio, φιλαυτία, securitas — fiducia creaturae, cura seculi, ludibrium mysteriorum fidei, repulsa veri bonique. In affectibus bestialis inclinatio, asininus stupor, pavonina superbia, lupina avaritia, vulpina calliditas, suilla impuritas, canina invidia, leonina ferocia. Vgl. über den Traducianismus Schmid, Luther. Dogm. S. 133. 202.

[2]) Hodos. p. 613.

[3]) Ibid. p. 714 sqq.

[4]) Ibid. p. 749 sqq. Bei dieser Gelegenheit wird gefragt: 1. An Christus lapidem sepulchralem corpore suo transiverit, seu an clauso sepulchro resurrexiert? 2. An per januam clausam ad discipulos penetrarit? Die Antwort geht von der Annahme einer Verklärung aus, welche den Uebergang zu dem Stande der Erhöhung bildet. In diesem letzteren wird dem Körper Christi zwar ein gewisses Wosein, ein ποῦ, aber doch keine örtlich beschränkte Existenz beigelegt. Thronus spiritualis ac illocalis, gloriosus, omnipraesens, infinitus et aeternus. p. 775.

die größte Feinheit der Unterscheidung, und wir verweisen namentlich auf die Beschreibung der Eigenthümlichkeit des Abendmahlsgenusses. Hier hatte die Untersuchung bereits eine ganze Anzahl möglicher Prädicate angehäuft, und doch gab es inmitten derselben nur eine einzige Stelle, welche nach Lutherischer Ansicht dem Essen und Trinken im Abendmahl seiner Qualität nach zuerkannt werden konnte.[1])

Wenn sich Dannhauers Hodosophie durch einen gewissen symbolisirenden Anstrich und zuweilen durch Wärme der Sprache auszeichnet: so ist das Königsche[2]) Lehrbuch dagegen die nackteste Prosa und gleichsam die reine Mathematik, von welcher einst Novalis räthselredend meinte, daß sie Religion sei. Frühere Compendien wie das von Hutter befleißigten sich der Kürze um popular zu sein; dieses aber um gerade den gelehrten Ausdruck der Sache,

---

[1]) Die Tabelle hierzu findet sich Hodosoph. p. 1195.

Manducatio et bibitio omnis est

1 propria — 2 impropria spiritualis

naturalis supernaturalis

oeconomica sacramentalis

in signo tantum, — in κοινωνία.

Der uneigentliche geistliche Genuß, d. h. die Aneignung der Gemeinschaft Christi, fällt also ebenso wohl zur Seite wie der natürlich eigentliche. Bei dem ökonomischen, der ersten Unterart des übernatürlichen, hat man an das Essen der in Leibesgestalt erschienenen Engel (Gen. 18, 8) und an das Essen Christi nach der Auferstehung zu denken. Der sacramentliche Genuß endlich zerfällt in den des bloßen Zeichens und den der Gemeinschaft. Der erstere findet im Essen des alttestamentlichen Passahlamms und der zweite im Abendmahl statt.

[2]) Johann Friedrich König war seit 1651 Professor zu Greifswald und später Superintendent zu Ratzeburg, und kam 1663 als Nachfolger von Dorsch nach Rostock, wo er aber schon im folgenden Jahre starb. Witten, Vitae Theol. p. 1430. Die Theol. posit. acroamatica erschien zuerst Rostochii 1664, dann Gryphisw. 1669 und oft, verbessert und vermehrt 1690. Das Buch diente vielfach zum Leitfaden für Vorlesungen und wurde in mehreren Schriften von Hahn, Richter und Haferung erläutert und commentirt. (Walch, Bibl. theol. I, p. 39). „Doch hat es, sagt Lilienthal (Theol. Bibl. I, S. 480. 481), auch nicht an Sol-

wie er sich frei von jeder verweilenden Ueberlegung zusammendrängen ließ, in knappen aber vollständigen Formeln zu überliefern. Dahin war es gekommen, daß die Quintessenz formelhafter Aussagen, sobald diese nur in schulgerechter Strenge abgeleitet waren und zugleich den ganzen Umfang des vorliegenden Gedankenraums in scharfer Zeichnung vergegenwärtigten, als wahrer Gehalt des Christenthums dargeboten werden konnte. Indessen entledigt sich der Genannte seines Geschäfts mit solcher Correctheit, er bedient sich mit so mathematischer Gelassenheit seiner Mittel, daß ihn eben die enthaltsame Beschränkung auf das dogmatische Skelet merkwürdig und lehrreich macht. Es gilt den Versuch, die Methodik seiner Zergliederungen und Zusammensetzungen kennen zu lernen, nachdem wir uns schon früher über die Regeln unterrichtet, nach welchen Thesen, Themata, Probleme und Quästionen abgehandelt wurden. König docirt nach Kapiteln, die er in kleinere Abschnitte zerlegt und alle nach dem gleichen Schema durchgeht. Der Name dient zur Einleitung in die Sache, daher Onomatologie und Pragmatologie, wie schon bei Gerhard. Voran steht die Thesis mit nächster Angabe des fraglichen Inhalts; dieser fordert Theilungen und der Theilungsproceß muß bis ins Kleinste verfolgt werden. Hierbei ergeben sich die einzelnen positiven Momente, und es ist Hauptsache, sie theils biblisch zu belegen, theils nach den üblichen Kategorieen zu verdeutlichen. Ist dies geschehen, so bildet eine zusammenfassende Definition den Schluß. Zuweilen werden diese Glieder durch eine Bemerkung erwägender Art unterbrochen. Im Ganzen also ein logisch analytisches Verfahren, welches einschließlich den Inhalt voranstellt, den es als einen auseinandergelegten im Resultat gewinnen will.

---

chen gefehlt, welche von diesem Buch insonderheit wegen seines scholastischen Methodi per genera causarum, womit der Autor alle Locos theol. gleichsam auf eine Leiste geschlagen, nicht viel Wercks haben machen wollen." Buddeus sagt darüber: Paucis quidem et nervose multa auctor complexus est, sed per nimium brevitatis et ἀκριβείας studium effecit, ut sceleton aliquod exhiberet, omni succo et sanguine destitutum etc. (Isag. p. 399). Außerdem schrieb König noch Dispositiones in universam Theol. Francof. 1687 und viele Abhandlungen.

Die Kategorieentafel, deren Anwendung jeder Name und Begriff unterliegt, besteht aus Ursache, Wirkung, Subject, Materie, Form und Endzweck mit ihren Modificationen. Da nun jede Theilung wieder nach Kategorieen erfolgt: so dürfen wir sagen, die beiden wichtigsten Hebel der dogmatischen Operation seien Definition und Division. Und zwar gelingt das erstere Geschäft, je nachdem es von dem andern unterstützt wird. Jede Definition wird um so abstracter und ungründlicher, je weniger zahlreiche beschreibende Momente ihr die Analyse an die Hand giebt, da oft nur die Zahl, nicht der Werth und die Wichtigkeit der begrifflichen Momente das Denken forttreiben. Im Vergleich mit der ausführlichen Beschreibung der Engel nimmt sich die Gotteslehre (de essentia absolute considerata, d. h. im Unterschiede von den Relationen der Trinität) ganz dürftig aus; sie begnügt sich, mit wenigen Worten den conceptus quidditativus des höchsten Wesens auf zwei Stücke, ein gemeinsames und ein Gott allein zukommendes zurückzubringen; jenes ist Geistigkeit dieses Unendlichkeit, was aber Beides sei, muß der Leser wissen.[1]) Erst die unterscheidbare Trinität bringt einige Völligkeit in den Artikel. Nur das Complicirte belebt eine Lehrweise, an welcher Geist und Gemüth keinen Antheil haben. Man muß daher zufrieden sein, wenn z. B. König, im Begriff ewiges Leben und Seligkeit zu definiren, in der Antwort eigentlich nur seine Frage wiederholt und darauf verzichtet, seine fruitio Dei weiter zu zerlegen.[2])

Ein anderer Hebel der Theilung und Erklärung wird von König mit bewundernswerther Geschicklichkeit gehandhabt. Unter den Werkzeugen der Unterscheidung übertrifft aber alle andern an Brauchbarkeit die Kategorie der Causalität. Denn theils enthält sie die meisten Unterarten,[3]) theils muß bei jeder als

[1]) König, Theol. posit. p. 25. Rostoch. 1664.

[2]) Ibid. p. 67.

[3]) Die gewöhnlichen Subdivisionen sind: causa efficiens (principalis, minus principalis oder auch suprema ac remota, secundaria propinqua et intermedia) — promerens (nur auf den Erlöser anwendbar) — instrumentalis — impellens (interna, externa oder media, welche letztere wieder in δοτική und ληπτική zerfallen kann) — finalis.

wirklich oder wirkend anerkannten Größe, sei sie gut oder böse, nach der Ursache irgendwie gefragt werden. Nur das Grundlose in Gottes Wesen und Willen weist als letzte Quelle alles Ursächlichen selbst jene überallhin reichende Kategorie von sich. Sonst aber verfolgt die Ursächlichkeit alle Materien des Dogma's förmlich bis auf's Aeußerste und verschont selbst die zartesten dogmatischen Körper nicht. Was bleibt wohl übrig an der „Einigung mit Gott," wenn sie auf diesem vielschraubigen Rahmen des Causalverhältnisses hierhin und dorthin ausgedehnt worden? Auch sieht Jeder, wie sehr dieses Verfahren, da die gleichnamigen Ursachen öfters wiederkehren, an Wiederholung leiden muß. Von engerem Umfang, aber entscheidend für den Gegenstand der Theologie ist der Endzweck. Die Materie (in qua oder circa quam) gilt meist von einem Umkreis des Menschlichen oder Natürlichen, innerhalb dessen die göttliche oder ungöttliche Wirkung stattfindet. Die Kategorie der Form kann leicht mißverstanden werden, da sie öfters Erklärungen dient, welche nach unserer Art zu reden vielmehr dem Inhalte zufallen würden. Für sich verständlich ist das Subject und hat seine Stelle meist in der Anthropologie und Heilslehre, wo an die Unterscheidungen des directen und indirecten, des näheren und entfernteren Subjects (s. quo et quod, primarium et secundarium, propinquum et remotum) manche psychologische Bezeichnung geknüpft wird. Dem letzteren verwandt ist das Suppositum, das z. B. in der Eintheilung der Thatsünden auftritt. Viele andere zum Theil aus der alten Scholastik ererbte Distinctionen, wie die von negativum et privativum oder die der gratia incipiens, praeparans, operans etc., bedürfen keiner Erläuterung.

Statt weiterer Aufzählungen wolle der Leser die scholastische Lehrweise Königs in einzelnen Beispielen sich veranschaulichen lassen. Wir wählen dazu die schwierige Freiheitstheorie und geben deren vollständigen Abriß.[1]) Der Freiheitsbegriff setzt sich wörtlich aus den Momenten von libertas und arbitrium zusammen. Unter

[1]) König, Theol. posit. p. 101 sqq.

dem Letzteren kann hier nur active Willensfähigkeit verstanden werden, das Andere aber, die Freiheit ist mehrdeutig, je nachdem die ihr entgegenstehende Unfreiheit so oder anders bestimmt wird, daher

I. A. 1. Freisein vom äußeren Zwange, Spontaneität, die den Willen seiner Natur nach nur als zwanglosen auftreten läßt. 2. Freisein von innerer Nöthigung, Indifferenz des Wollens und Nichtwollens, als welche sich wieder in doppelter Weise geltend macht, indem sie entweder a. nur überhaupt unter entgegengesetzten guten oder schlechten Handlungen ungezwungen wählt (voluntas contrarietatis), oder b. in Bezug auf dasselbe Object sich in dem Gegensatz des Thuns oder Meidens entscheidet (vol. contradictionis). 3. Freisein von jeder außerhalb liegenden Norm oder Verpflichtung (libertas ab obligatione), welches nur auf Gott anwendbar ist. 4. Freisein von der subjectiven Hemmung des Willens, also der Sündenknechtschaft (lib. gratiae), und endlich 5. von allem inneren Zusammenhang mit der Sünde (lib. gloriae).

B. Diesen Arten des Freiseins stehen ferner verschiedene Arten der Abhängigkeit und Nöthigung gegenüber: 1. die physische oder absolute, 2. die hypothetische, welche nur in Folge einer zutretenden Bedingung, dann aber entscheidende Kraft ausübt. Gleichen Sinn hat die Unterscheidung der necessitas consequentis und consequentiae. Ferner nach anderm Theilungsgrunde 3. die Nöthigung eines von Außen kommenden Zwanges ohne oder wider Willen; 4. die der Unveränderlichkeit, welche durch Eintreten eines äußerlich Gewaltsamen, das sich aber von einem innern Princip aus unveränderlich derselben Wirkung zubewegt, entsteht, welche Art nach dem obigen Unterschiede von Contrarietät und Contradiction auf's Neue getheilt wird; 5. die verpflichtende durch objective Norm hervorgebrachte Nöthigung, die der Freiheit von der Verpflichtung entgegensteht. — Die völlige Knechtschaft oder Unterthänigkeit ist nur einer zwiefachen Deutung fähig, je nachdem sie vom Guten oder Bösen ausgeht; im ersteren Falle dürfte sie wieder absolute Freiheit heißen.

C. Aus diesem Verzeichniß möglicher Freiheiten und entge-

gengesetzter Nöthigungen ergiebt sich die verschiedene Erklärbarkeit des freien Willens, welcher nun bedeuten kann: 1. den Willen als solchen; 2. die passive und gehorchende Willensfähigkeit, welche so weit reicht, bis die Grenze des absoluten sittlichen Unvermögens überschritten ist; 3. die Freiheit vom Zwange; 4. das Freisein von der Nöthigung in ethischer, politischer und ökonomischer Beziehung, also das Erhobensein über äußere Hindernisse auf diesem Gebiet; 5. die höchste Freiheit oder das Vermögen, geistliche Handlungen und die eigne Bekehrung aus eignen Kräften zu vollbringen.

II. Somit glaubt König das Sachverhältniß gleichsam a priori in seiner ganzen Breite dargelegt zu haben, damit zweitens die dogmatische Anwendung und die Vertheilung der fraglichen Freiheitsmomente um so sicherer vor sich gehe. Subject der Freiheit ist der Mensch, näher die menschliche Seele, noch näher der Wille oder mit Bezug auf das Vorbereitende die Vernunft. Materie ist jede dem Willen von der Vernunft vorgehaltene sittliche Möglichkeit des Handelns, und die Form besteht nicht in der bloßen Spontaneität, die den Thieren ebenfalls zukommt, sondern in der Indifferenz des Willens. Folglich ist freier Wille nichts Anderes als das active Willensvermögen, das den Menschen in den Stand setzt, sich zu einem möglichen Object der Handlung, wenn alles nöthige Material vorhanden ist, indifferent zu verhalten, sowohl in der Art als auch in der Ausübung des Acts, also eigenmächtig so oder anders zu entscheiden.

III. Zuletzt die Frage, in welchem Grade dieser Wille dem Menschen wirklich einwohne. Vollständig nur vor dem Fall, wo nicht allein die Freiheit von Zwang, Knechtschaft und Elend der Sünde herrschte, sondern auch noch keine „unveränderliche Nöthigung" vorhanden war, vielmehr er selbst von jedem Wollen und Nichtwollen, Guten und Bösen gleich weit abstand, ohne für das Eine oder Andere bereits entschieden zu sein. — Im Stande der Verdorbenheit erscheint die Freiheit beschränkt und halbirt: aber sie erstreckt sich noch 1. auf den Gegensatz der Contradiction, da sie ein Wollen und Nichtwollen, ein Thun und Nichtthun gestattet;

2. auf einen Theil der Contrarietät, da sie immer noch unter verschiedenem Schlechten oder irdisch Niedrigem die Wahl läßt. Dahin gehört alles Bürgerliche, Oekonomische, Künstlerische und von den geistlichen Dingen der Bereich des natürlich Religiösen und Pädagogischen, mit gänzlichem Ausschluß der rein geistlichen Region, für welche erst die Offenbarung den Sünder aufgeschlossen hat. — Im Stande der beginnenden Herstellung endlich bildet sich die Willenskraft zur Wahl des Guten und Göttlichen; sie erwächst als wahre Freiheit, um jenseits durch völlige Losmachung von der Macht des Bösen vollendet zu werden.

In ihrer Art ist diese Freiheitstheorie ein Kunstwerk und ein trefflicher Beleg zu dem qui bene distinguit, bene docet. Aber sie offenbart mit besonderer Deutlichkeit das innere Verhältniß der bei König und seinen Genossen herrschenden begrifflichen Constructionsweise zu dem dogmatischen Urtheil. Frühere pflegten die nöthigen Distinctionen sogleich mit der Sache verbunden hinzustellen; König läßt ein vollständiges Schema vorangehen und giebt demselben das Ansehen einer vollständigen Orientirung über die Abstufungen des Freiheitsbegriffs. Allein es ist nur der Schein innerer Nothwendigkeit und Vollständigkeit. Näher betrachtet ist jenes Schema nur der Schatten, welchen das Dogma vor sich herwirft, um in dessen Räume einzutreten; nach diesem Bedürfniß ist es entworfen, damit das menschliche Vermögen stückweise unter solche Rubriken vertheilt und dem Sünder vor der Bekehrung gerade diese necessitas immutabilitatis zuerkannt werde. Dadurch wird aber die Frage unterdrückt, ob sich nicht die Grenzlinien auch anders abstecken ließen, und ob nicht etwa innerhalb der sündhaften Gebundenheit noch eine relative synergistische Freiheit existire. Dieser Vorwurf soll hier nicht der dogmatischen Entscheidung gelten, sondern lediglich der Scholastik, welche ihre logischen Vorbereitungen sofort in das sachliche Urtheil hineinzieht und diesen inneren Mangel durch technische Vollkommenheit der Gliederung verdeckt.

Ein einfacheres Beispiel der Schematisirung gewährt der Artikel von der Providenz.[1]) Hier ergab sich die quantitative

[1]) König, Theol. posit. p. 56.

Seite von selbst; denn wenn die Materie der Vorsehung den vollen Umkreis des Daseienden umfaßt: so läßt sie sich dann leicht im engeren Sinn auf die Menschen und im engsten auf die Gläubigen anwenden. Das Qualitative zu beherrschen, dienen die bekannten Namen der Erhaltung, Mitwirkung und Regierung, deren erster dem Naturbestande, deren zweiter den freien Handlungen, deren dritter den sittlichen Zwecken des Lebens besonders angepaßt ist. Aber der Schriftsteller fährt fort, die göttliche Weltverwaltung in ein vierfaches Thun einzutheilen, ein gewährendes, hinderndes, leitendes und bestimmendes, und da die Regierung zuweilen auch fördernd zu Werke geht, gesellt sich noch eine fünfte Rubrik hinzu. Auch der Concursus hat so seine Stelle gefunden, indem er die zu seiner Erklärung erforderlichen göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit heranzieht. Zuletzt kommen noch die Mittel des Regiments und die verschiedene Beschaffenheit dessen, worauf es einwirkt, in Betracht. König nennt daher ordentliche und außerordentliche, und zweitens Gutes oder Böses (malum naturale et morale) betreffende Providenz und subsumirt unter die letztere eine Reihe theils vorangehender theils begleitender theils nachfolgender Acte des göttlichen Zuthuns. Auf solche Weise wird freilich die Vorsehung äußerlich und unlebendig gefaßt, aber doch allseitig parcellirt und für jeden möglichen Rückgang auf dieselbe ein Anknüpfungspunkt gegeben.

Wenn in diesen Fällen der Behandlung eine abstracte aber allseitige Vollständigkeit nachgerühmt werden muß: so tritt uns in andern die äußerste Leerheit entgegen, namentlich bei Beschreibung subjectiver das Gemüth angehender Zustände. Was soll man zu einer Erläuterung der Buße sagen, die nach lexikalischen Bemerkungen über poenitet und μετανοεῖν Subject, Ursache, Materie und Form der Reue aufzählt! Die letzte Ursache ist die Trinität, die speciellere der h. Geist, die werkzeugliche das Wort Gottes, die Materie in der Sünde und die Form in der Abwendung vom Bösen zu suchen. Hier, wo sie erst beginnen sollte, bricht die Erklärung ab; die Kategorieen haben ihren Umlauf gemacht und das fragliche Ding betastet, das jetzt unverzüglich unter den

Stempel der Definition geschickt wird. Da keine Formel in das Innere des Menschen einführt, so giebt es auch kein Mittel mehr, aus diesem zu schöpfen. [1])

Wir würden Unrecht thun zu behaupten, der Verfasser dieser positiven Theologie müsse ebenso herzlos gewesen sein als sein Buch. Soviel aber sagen wir mit Fug, daß auch ein herzloser, von subjectiver Frömmigkeit entblößter Mensch ein solches Compendium schreiben konnte, wenn er auf irgend einem Wege in das Fach der Theologie gerathen war. Denn das Geschäft gleicht einigermaaßen dem eines Feldmessers oder Topographen, der eine bergige Gegend mit den üblichen Instrumenten aufzunehmen hat. Die dogmatischen Namen und Begriffe sind dergestalt abgeplattet, daß keiner derselben, sei er verständig oder gefühlsmäßig aufzufassen, sich in seiner Eigenheit zu erkennen giebt, sondern alle auf gleiche Weise der bloßen leeren Receptivität des Gedächtnisses zugeführt werden. Das religiöse Verständniß wird daher entweder ganz im Subject vorausgesetzt, oder es beruht ebenso sehr auf sich, denn eine Anleitung dazu kann der Leser durch solchen Unterricht unmöglich empfangen. Und dies wäre der eine Fehler des durch König repräsentirten Formalismus, — die Ablösung von der religiösen Natur des Gegenstandes, die doch in der Methode wieder so geflissentlich vorausgesetzt wird. Den andern Mangel einer inneren Unwahrheit der Scholastik rügten wir vorhin. Wie König von jedem Punkte aus dieselben maaßgebenden Blicke thut und alle Theilungen bis auf's Aeußerste verfolgt, macht sein Verfahren den Anspruch gründlich und allseitig zu sein: allein seine logischen Umständlichkeiten sind nicht selten geeigneter, vom

[1]) König l. c. p. 200 sqq. Vergl. noch das p. 209 über die unio mystica credentium cum Deo Gesagte. Auch diese muß sich zuerst eine vierfache Ursächlichkeit gefallen lassen. Schwierigkeit hat wieder allein die Form, weil sie eigentlich Sache ist, und diese wird wenigstens negativ verdeutlicht, indem sie in einem unbeschreiblichen Dritten gesucht werden soll, welches zwischen dem Zuwenig einer bloß sittlichen Harmonie oder gnädigen Wirksamkeit des Geistes in den Gläubigen, und einer substantiellen Verwandlung oder Vergottung der Seelen gesucht werden soll.

Wesen der Sache abzulenken als einzudringen in dasselbe. Und somit werden Erwartungen rege gemacht, welche das eingeschlagene Verfahren nur scheinbar nicht wirklich zu befriedigen im Stande ist.

Das genannte Lehrbuch ist übrigens nicht die gedrängteste uns vorliegende Uebersicht; man versuchte noch weiter zu epitomiren. Scherzers Breviculus [1]) giebt einen Auszug in Taschenformat, kunstlos und einfach für den ersten Schülerbedarf; ja es gelang ihm, den ganzen Inhalt in einer auf Seiten ausgedehnten Periode mitzutheilen. So weit führte das Verlangen nach tabellarischem gedächtnißmäßigem Ueberblick. Derselbe Scherzer schrieb später ein übrigens unbedeutendes System der Theologie, welches wir der Definitionsmethode wegen erwähnen.[2]) Denn während bei König die Definition den Beschluß des Artikels macht und das vorangestellte Einzelne zusammenfaßt, steht sie hier als Paragraph eines erklärenden Commentars an der Spitze.

Der Vollständigkeit wegen nenne ich hier auch Hieronymus Kromayer,[3]) ebenfalls einen eifrigen Antisynkretisten und vielwissenden Mann. Seine später herausgegebene positiv-polemische Theologie[4]) gehört zu denen, welche von wenigen Fundamentalartikeln ausgehend am Ende so gut als Nichts der freien kirchlich unbetheiligten Meinung überlassen. Darum ist sie auch in Thesen und Antithesen abgefaßt und zeigt mehr als manches Andere

[1]) J. Ad. Scherzeri (Theologi Lipsiensis) Breviculus theologicus unica positione generali systema theol. exhibens. Lips. 1678 und oft wiederholt. Am Schluß findet sich die unica positio generalis universam theologiam indigitans und darauf Analysis Breviculi. Unbekannt geblieben sind mir Joh. Andr. Schmidtii Comp. theol. tabulis instructum. Helmst. 1699. Seb. Schmidtii Comp. theol., in quo capita christ. fid. juxta causarum seriem — traduntur etc. Argentor. 1697. Vgl. Walch, Bibl. theol. sel. I, p. 50.

[2]) J. A. Scherzeri Systema theologiae XXIX definitionibus absolutum. Lips. 1680. 85. 98. 1704. 1711. Fabric. Histor. Bibl. IV, p. 362.

[3]) Geboren 1610 zu Zeitz, lehrte in Leipzig zuerst Geschichte und Beredtsamkeit, dann Theologie † 1670. In der Gedächtnißrede bei Witten, l. c. p. 1686 wird er des Vornamens wegen mit Hieronymus verglichen. Seine Schriften ebendas. p. 1697.

[4]) Theologia positiva polemica — — cui praefica est διάσκεψις articulorum fidei fundamentalium generalis. Ed. A. Pfeiffer. Lips. 1711, früher schon 1667. 71. Nach obiger Ausgabe die folg. Citate.

die maaßlose Ausdehnung dieses Verfahrens. Dieses ewig wiederkehrende Für und Wider scheint scholastisch zu sein: aber die Scholastiker disputirten mehr aus dialektischem Bedürfniß, um auch das Glaublichste nicht unbesehen anzunehmen, nach dem Refrain des videtur quod sic und videtur quod non, während hier zu jedem Contra auch gewisse wirklich vorhandene Vertreter gesucht werden, und das geht weit über die Grenzen der kirchlichen Controverse hinaus. So soll es rechtgläubig sein zu behaupten, daß die Welt im Herbst geschaffen worden, nicht im Frühling nach der Annahme mancher Väter, oder daß das Paradies, welches einige Katholiken noch vorhanden glauben, durch die Sündfluth zerstört sei.[1]) Gemeinplätze, z. B. Jeder sei seines Glückes Schmidt, so wie auch Gott nicht jedes Lebensende unbedingt vorgezeichnet habe, werden durch die Form des Vortrags zu kirchlichen Aussprüchen gestempelt.[2]) Gott ist der Schöpfer der Welt; die Juden hingegen, heißt es ohne Weiteres, haben die Engel zu Schöpfern gemacht.[3]) Die Folgerung, daß die Reformirten Gott für den Urheber der Sünde erklären, zieht Kromayer nur indirect, nicht direct wie von vielen Andern geschieht.[4]) Auch kommt er

[1]) Kromayer l. c. p. 214. 354.

[2]) Ibid. p. 269. Quilibet suae fortunae faber est.

[3]) Ibid. p. 224.

[4]) Kromayer p. 254 Reformati talem fovent doctrinam, ex qua per bonam consequentiam dicitur, Deum esse causam peccati. Im Folgenden sucht der Verfasser Luther gegen den Vorwurf zu schützen, daß er in der Schrift de servo arbitrio über das Verhältniß der göttlichen Vorsehung zum Bösen Gleiches mit dem Calvinismus gelehrt habe. Diese Schrift sei nicht extra controversiam zu benutzen, denn nur der Widerspruch gegen Erasmus und seinen pelagianischen Standpunkt habe Luther zu seinen deterministischen Uebertreibungen verleitet. Seine Ansicht unterscheide sich jedoch mehrfach von der Calvinischen, weil Luther 1. den verborgenen Gott von dem offenbaren trenne, 2. weil ferner von Luther die Nothwendigkeit des göttlichen Verordnens auf die allgemeine Leitung und Aufsicht der Dinge bezogen werde, und 3. in Bezug auf das Böse ein Unterschied gemacht werde zwischen der Handlung selbst und dem Unrecht derselben, und ebenso zwischen dem actus generalis und den actus speciales, welche letzteren nicht der Herrschaft Gottes sondern des Teufels zufallen sollen. Diese Gründe möchten aber nicht ausreichen, um den Inhalt und die Richtung jener Schrift Luthers von der Calvinischen Theorie zu scheiden.

mitunter in den Fall, Etwas für indifferent erklären zu dürfen, dem andere Parteien eine kirchliche Wichtigkeit beilegen, wie in Bezug auf den Ritus der Abendmahlsvertheilung. Im Ganzen verleitete aber die Zusammenstellung der Thesen und Antithesen theils zur Unbilligkeit im Urtheil, zur Unkritik und Consequenzmacherei, theils zur Vermengung dogmatischer Sätze mit bloßen Meinungen und abgeleiteten Annahmen. [1])

Kein Theologe dieses Zeitalters ist mit dem Stempel religiöser Engherzigkeit und feindseliger Streitsucht stärker gebrandmarkt worden als der vielgenannte Gegner des Synkretismus, Abraham Calov[2]) (eigentlich Kalau) in Wittenberg. Und nicht unverdient traf ihn der üble Nachruf, denn er war nur ein halber Protestant; sein Protestantismus war die Wittenbergische Orthodoxie, wie sie sein persönliches Eigenthum und die Herrin seiner Studirstube geworden war. Diese hat er mit aller Anstrengung gegen wirkliche oder vermeintliche Beeinträchtiger nach Innen, weniger nach Außen gegen die Römische Kirche und das Papstthum verfochten. Aber Calov war zugleich nächst Gerhard der gewaltigste Arbeiter und gewiß Einer der scharfsinnigsten Lehrer des Lutherthums. Seine Werke umfassen fast alle Fächer, und wie wir ihn als Schrifterklärer, Isagogiker und philosophischen Methodenlehrer schon erwähnt: so gab es damals kaum kirchliche oder unkirchliche Standpunkte, mit denen er sich nicht zu schaffen gemacht

---

[1]) Von kleineren und wenig bekannten Lehrschriften nenne ich hier noch: Joh. Meisneri Comp. theol. Vitemb. 1663. — Aegid. Strauchii Breviarium theol. Dant. 1680. — Gerhard Titii Theses theologicae orthodoxam christ. fid. doctrinam breviter complexae. Helmstad. 1658. Einige andere erwähnt Walch, Bibl. Theol. I, p. 81.

[2]) Abraham Calov geb. 1612 zu Mohrungen in Preußen begann seine Thätigkeit zu Rostock, wurde 1640 a. o. Professor in Königsberg, dann 1643 Prediger und Rector in Danzig und ging 1650 nach Wittenberg, wo er als Professor, Mitglied des Consistoriums und Generalsuperintendent bis zu seinem Tode 1686 in Thätigkeit blieb. Vgl. Fabric. Bibl. Fabr. IV, p. 81. 82 und die daselbst angegebene Literatur, bes. Pipping, Memor. Theologorum p. 108. Ueber seine bedeutenden Studien und seinen Bildungs- und Lebensgang vgl. Tholuck a. a. O. S. 185 ff. 210.

hätte, mit Arminianern und Socinianern, mit Böhme und Labadie, mit Grotius und Calixt.[1]) Während dieser vielseitigen, durch keinen Kummer des Privatlebens gelähmten und wahrhaft rastlosen Thätigkeit mußte ein natürlicher und von eifriger Streitbegierde belebter Scharfsinn zu einem ungewöhnlichen Grade von Gewandtheit entwickelt werden, wenn gleich von einer Gewandtheit, die ihres Weges und Zieles allzusehr gewohnt wurde. Neben seinem unerbittlichen kirchlichen Gewissen huldigte Calov den strengsten Ansprüchen an die philosophische Form, die er in theologischer Metaphysik und Disputirkunst selber ausbilden half. Denken wir uns seine zahlreichen polemischen Interessen im Bunde mit weitreichender gelehrter Kenntniß und seltener dialektischer Uebung in ein Hauptwerk der Glaubenslehre verarbeitet: so wird dasselbe nicht gemeine Erwartungen rege machen.

Diesen Erwartungen entspricht wenigstens theilweise Calov's Systema locorum theologicorum,[2]) von Stäudlin die eigenthümlichste Dogmatik dieses Jahrhunderts genannt und von den neueren Darstellern des Lutherischen Lehrbegriffs mit Unrecht vernachläßigt. H. Schmid hat ihn jedoch in der zweiten Auflage seiner Lutherischen Dogmatik vielfach angezogen. In den ersten Bänden ist dieses zwölftheilige Werk mit bewundernswerther Ausdauer gearbeitet. Die sachliche Ausführlichkeit läßt den Mechanismus der Causalmethode, welcher der Verfasser folgt, weniger in's Auge fallen; die sorgfältige Besprechung der Bibelstellen und die patristischen Citate gewähren Abwechselung, und die polemische Heftigkeit wird man immer noch erträglicher finden als die leblose Trockenheit der

[1]) Das Verzeichniß s. Schriften findet sich bei Buddeus (Isagoge) im Index des zweiten Bandes. Zur Einleitung in die Theologie gehören bes. die Paedia theologica, Isagoge ad theol., Theol. naturalis et revelata, Metaphysica divina.

[2]) Systema Locorum theol. e sacra potissimum scr. et antiquitate nec non adversariorum confessione doctrinam praxin et controversiarum fidei cum veterum tum in primis recentiorum pertractationem luculentam exhibens. Vitemb. 1655—77. XII tomi. Die späteren Theile sind weit kürzer und weniger gründlich gearbeitet. Analytische Ordnung und Causalmethode haben ihre gewöhnliche Beschaffenheit. Zu diesem System lieferte der Verf. einen Auszug: Theologia positiva Vitemb. 1682 und andere Beiträge der Dogmatik: Apodixis articulorum fidei. Vitemb. 1686.

Compendien. Den treuen Wahrheitssinn und den durchklingenden Ton herzlicher Frömmigkeit, der uns an Gerhard wohlthat, suchen wir freilich bei Calov vergebens, und er konnte nicht bestehen mit einer so gespannten nach allen Seiten hin Fremdes oder Widerstrebendes erspähenden Aufmerksamkeit, welche bald erkältend bald anreizend auf die Darstellung wirken mußte. Die ganze Tendenz ist eine andere oder vielmehr erst recht zur Tendenz geworden.[1]) Jeder andere Lehrzweck wird von dem der Aufrechterhaltung des Systems unter den andringenden Verwirrungen wie einst zu den Zeiten der Concordienformel beherrscht. Die letzten im Streit mit Reformirten, Mystikern und Unionisten gesammelten Erfahrungen geben allen seinen Schritten die strengste Bemessenheit. Calov muß das Schriftprincip möglichst zuspitzen, damit es nicht durch eine hinzutretende Traditionsidee des Synkretismus erweicht werde; die patristischen Belegstellen bedürfen vorsichtiger Behandlung, um nicht zu Gunsten Calixt's das Ansehen einer secundären Norm zu gewinnen; der Werth des alten Symbols im Verhältniß zum neuen kommt zum ersten Male tiefer in Betracht. Mehrere andere Punkte über Glauben und gute Werke, Rechtfertigung und Erbsünde müssen erst wieder von dem Schwanken befreit werden, in welches sie die Calixtische Streitigkeit versetzt. Die Idiomenlehre hat namentlich eine starke Erschütterung erlitten, und dies nöthigt Calov, um so mehr auf der unverletzlichen Vollständigkeit der Lutherischen Christologie zu bestehen. Wir bemerkten schon früher, daß die Lehre von der Person Christi in ihrer jetzigen Steigerung und Künstlichkeit für sich allein genommen der Rechtfertigungslehre an fundamentalem Werth gleichgestellt, wenn nicht über diese erhoben

---

[1]) Calov erklärt sich in der Vorrede, warum er nach Gerhard ein solches Werk unternehme. Si quis tamen ea, quae nunc agimus tempora, penitius consideret et quomodo certamina antiquiora superioribus saeculis infeliciter cepta hac tempestate gerantur, qua item nova a variis sectis excitata modernam affligant ecclesiam, apud animum expendat suum, dubium nullum est, quin professurus sit ultro, longe plurima adhuc restare, quae strenui Christi athlethae adversus novas satanae molitiones in hoc cumprimis seculo maxime eristico et controversiarum ac certaminum admodum feraci suscipiant inque usum ecclesiae peragant aut emoliantur.

werde. Calov thut nun wirklich diesen Schritt, indem er die Rechtfertigung und die Gottheit Christi als zwei Fundamentalartikel des Lutherischen Bekenntnisses aufführt.[1]) Oder anderwärts beide verbindend behauptet er, daß die Lutherische Kirche den Glauben an die durch Christus den Gottmenschen vollzogene Genugthuung für die Sünden der ganzen Welt zur dogmatischen Grundlage habe.[2]) So verfährt Calov offenbar nur, um gegen Arminianer, Socinianer und Calvinisten einen principiellen Gegensatz aufrichten zu können, aber es war keine glückliche Auskunft. Denn zunächst ließen sich zwei Fundamentalartikel des Systems, deren einer substantiell, der andere dogmatisch heißt, schwerlich so gegen einander im Gleichgewicht halten, daß nicht nach Befund der Umstände Eins das Andere überwog.[3]) Ferner war es unberechtigt, der Rechtfertigung ohne Weiteres die bloße Genugthuung zu substituiren, weil dadurch gerade das Moment am Dogma, welches das Lutherthum mit der katholischen Kirche gemein hatte, hervorgehoben, dagegen das andere dem Protestantismus eigenthümliche zurückgestellt wurde. Aber Calov zog den Namen der Satisfaction vor, weil derselbe, anscheinend ohne Gefährdung der Sache, unmittelbar mit der Lehre von der Person Christi zusammenhing und zur Bestreitung des Häretischen noch mehr Anhalt bot als der andere. Solche Wendungen machen seinen Standpunkt selbst abhängig von den Gefahren, die er bekämpfen sollte.

Um uns näher zu überzeugen, dient am Besten der erste ein-

---

[1]) Conf. Systema locorum, I, p. 205.

[2]) Ecclesiae nostrae pro fundamento fidei et salutis agnoscunt satisfactionem Christi pro peccatis generis humani, quod nempe Filius Dei Deo patri ὁμοούσιος propter nos et salutem nostram incarnatus sit, ut pro peccatis nostris satisfaceret etc.

[3]) Tom. I, p. 218. 19. Calov unterscheidet hier 1. fundamentum substantiale quod est Christus. 2. fundamentum dogmaticum fidei, i. e. Deum omnium salutem serio velle et Christum pro omnibus hominibus satisfecisse. 3. fundamentum organicum fidei i. e. verbum et sacramenta. Aber in der Anwendung verschwindet der qualitative Unterschied, und alle drei Stücke werden wie dogmatische Fundamentalartikel behandelt.

leitende Theil des Werks. Keiner hat vor Calov eine so umfassende Theorie der christlichen Offenbarung und ihrer Grundsätze ausgearbeitet. Nach den uns schon geläufigen Erklärungen über das Wesen der Theologie empfängt die christliche Religion ihren absoluten Charakter aus den Attributen der Nothwendigkeit, des Alters (quod ceperit statim post lapsum), der Einigkeit, Wahrheit, Heiligkeit, Wirksamkeit und Unüberwindlichkeit.[1]) Ihr Gegensatz besteht außerkirchlich als Heidenthum, Judenthum und Islam, innerkirchlich als Gottlosigkeit und Häresie; denn auch die letztere fällt unter den Namen der falschen Religion.[2]) Die darauf folgende Aufzählung der Häresieen giebt nun Gelegenheit, den Kreis immer enger zu ziehen, innerhalb dessen die genannten Eigenschaften der christlichen Religion überhaupt Wahrheit haben. Judenthum und Islam gehören wegen Abwendung vom wahren Gotte Beide der Idololatrie an. Weiterhin muß allerdings Calov mit einiger Vorsicht zu Werke gehen. Nachdem den Socinianern, weil sie Trinität und Menschwerdung leugnen, die Christlichkeit durchaus abgesprochen, ergeht über Reformirte, Papisten und Arminianer die gelindere Frage, ob mit ihnen eine geistliche Brudergemeinschaft bestehe, also der synkretische Weg der Vereinbarung statthaft sei;[3]) aber die verneinende Antwort verwischt diese Unterschiede wieder durch die gleiche Anklage der Ketzerei. Auch die subjective Seite der Frömmigkeit gewährt darüber keine Beruhigung, da die Erlangung des ewigen Heils nicht von ihr, sondern von dem Inhalt des Geglaubten abhängig ist. Alles drängt daher zu dem Resultat, daß die Lutherische Theologie, wenn sie von der Wahrheit der christlichen Religion

---

[1]) Systema, Tom. I, p. 91—100.

[2]) Falsae religiones in ecclesia sunt tum haereticorum tum atheorum.

[3]) Von den Calvinisten lautet die Frage p. 215: Utrum Calviniani haereticis accensendi, an vero pro fratribus in Christo suscipiendi sint? Dagegen glimpflicher über die Katholiken p. 229: An Papistae sint in communionem mysticam admittendi, num vero errores ipsorum ceu exitiosi et haeretici damnandi sint. Bemerkenswerth ist noch, daß die Reformirten wie gewöhnlich von orthodoxen Lutheranern als Nichtbekenner der Augsb. Confession angesehen werden.

handelt, sich auf sich selbst lediglich zurückbeziehen muß. Christliche Religion und Lutherische fallen der Sache nach zusammen, und die symbolischen Schriften der letzteren, verbunden natürlich mit ihrer altökumenischen Grundlage, sind die einzig genügenden Zeugnisse von jener.[1]) Sie allein hat das volle ganze Gepräge der Katholicität. Aus gleichem Grunde erscheint umgekehrt die altchristliche Kirche als ein erstes, obgleich bei der Unzulänglichkeit des alten Symbols[2]) nicht vollständig entwickeltes Dasein der Lutherischen. Daß es widersprechend sei, nur einen Theil der christlichen Kirche ausschließlich anzuerkennen und doch die Beweise für die Wahrheit des Christenthums aus dessen ganzer historischer Erscheinung und Entwicklung herzunehmen,[3]) kommt dem Dogmatiker nicht zum Bewußtsein. Er läßt seine Urtheile in der Schroffheit stehen, wie sie sich ergeben, ohne ihnen in katholischer Art gewisse erleichternde Hypothesen oder Hülfssätze anzuhängen, und selbst die Idee der unsichtbaren Kirche welche, wie sie Calov anderwärts vertheidigt,[4]) zur Ausgleichung des Widerspruches hätte dienen können, wird nicht herbeigezogen. Im zweiten Abschnitt der Einleitung treten abstracte oder theoretisch gefaßte Namen an die Stelle der bisherigen concreten. Wie vorhin Christenthum und Lutherthum: so hat sich jetzt das Schriftoffenbarungsprincip unverrücklich festzuhalten, hier gegen falsche Prophetie und Magie, dort gegen mystische Erleuchtung aus dem unmittelbaren Wort, dann wieder gegen katholische Tradition, vermeintliche Auctorität

---

[1]) Syst. loc. tom. I, p. 100. 101. Gleich nach der Beschreibung der christl. Religion folgen die symbola religionis, die ökumenischen und die Lutherischen. In hisce confessionibus fidei rel. Christ. summa continetur, iisque vera Chr. religio discriminata fuit et adhuc discernitur ab alia quavis etc.

[2]) Tom. I, p. 235. Utrum symb. apost. explicite adaequate et specifice contineat omnia, quae credenda sunt.

[3]) Ibid. p. 152 sqq. Num vera sit chr. religio? Die Beweise gehen von der vorausgenommenen Wahrheit der Schrift aus, verbreiten sich aber dann auf den gesammten historischen Bestand des Christenthums und die Art seiner Ausbreitung und Erhaltung.

[4]) Tom. VIII, p. 264.

der ersten fünf Jahrhunderte oder Calixtischen consensus patrum, nicht minder wider päpstliche Decrete und Norm der Concilien, endlich den Mißbrauch der Vernunft und Philosophie.[1]) Sogar die Sibyllinen sind nicht vergessen in dieser Reihe entweder fingirter oder überschätzter Auctoritäten.[2]) Je größer die Zahl der Feinde, desto höher der Triumph, desto stärker das Vertrauen auf das Schriftprincip, welchem nun die ganze Schwere der Verantwortung allein zufällt. Nur dadurch wird dieses Vertrauen geschwächt, daß der Verfasser, ehe er zur Lehre von der h. Schrift übergeht, sich vorher schon seine symbolische Lehrbasis sichergestellt hat. Der Lutherische Glaube wird für sich als einzig wahre Darstellung der christlichen Religion, und die h. Schrift als alleiniges und unbedingtes Princip der Offenbarung mit aller Anstrengung vertheidigt: ob aber Beide mit einander sich im Einklange befinden, steht dahin. Abgesehen von diesem dunkeln Punkt verdient die umfassende Behandlungsweise gewiß Anerkennung, und wenn wir bedenken, daß Calov auch manche Nebenbetrachtungen aufnimmt, z. B. über das Verhältniß des alten Symbols zum neuen, über freie Religionsübung und Gewissenszwang: so darf gesagt werden, daß er die Geistesbewegung seiner Zeit sich vollständig zu Nutze gemacht, daß er überhaupt in dieser Einleitung Alles erwogen und geleistet hat, was ein Dogmatiker des neunzehnten Jahrhunderts von seinem Standpunkt leisten würde.

Aehnliche Tugenden einer erschöpfenden Bearbeitung des Stoffes zeichnen auch das System wenigstens in den ersten Bänden aus. Die Abschnitte zerfallen in constitutive nach der Causalmethode gegliederte, und in polemische Artikel, die auf ferner liegende Fragen controversmäßig eingehen. Schon die Trinitätslehre[3]) gewährt bei ähnlicher Stoffhaltigkeit eine leichtere Uebersicht als in Gerhards Werk. Nicht nur entwickelt Calov vollständiger und genauer

[1]) Tom. I, p. 303 sqq. 358.

[2]) Ibid. p. 440.

[3]) Systema tom. III, p. 4. Fides catholica non in hac loquendi formula praecise sita est, quod tres sint personae in una essentia divina, sed ut credamus, patrem et filium et sp. s. unum esse Deum.

die jetzt üblichen Formeln des character hypostaticus und der opera ad extra und ad intra,[1]) — er hat auch eine ſchärfere Einſicht in die natürlichen und dogmenhiſtoriſch darſtellbaren Gegenſätze des Dogma. Statt die Häreſieen des Alterthums wie Gerhard aufzuzählen, ſtellt er ſogleich die Geſichtspunkte voran, nach denen die Doctrin zwiſchen Monismus und Tritheismus und in Bezug auf die zweite Perſon der Gottheit zwiſchen Sabellianismus und Arianismus ſich hindurch bewegen müſſe, und ordnet hiernach den hiſtoriſchen Apparat. Der Sabellianismus will eine generatio mere rationalis et imaginaria, der Arianismus eine productio extra essentiam; Beides iſt gleich verwerflich, und wenn Calov noch den Socinianismus hinzufügt, der jene alten Meinungen theils wieder aufnimmt theils erweitert: ſo überſieht er das Syſtem des häretiſchen Widerſpruchs, gegen welchen ſich die wahre Katholicität der Lehre aufrecht zu erhalten habe.[2]) Die ganze Beweisführung iſt auf Beſtreitung des Socinianiſchen eingerichtet. Um ſo ſchärfer muß die abſolute Ewigkeit des Logos und Sohnes durchgeführt werden, und wenn die Gegner behaupten, daß die Würde und der Name des Gottesſohnes ſich erſt an die irdiſche Erſcheinung Chriſti knüpfe: ſo läuft dies nach Calovs Erklärung auf den abſurden Materialismus hinaus, als ob die phyſiſche Erzeugung den Sohn zum Sohne gemacht, der Grund des Vaterſeins Gottes alſo in den natürlichen Proceß der Geburt verlegt werden müſſe.[3]) Nachdem die Gottheit des Sohnes aus dem Weſen ſeiner Verbindung

---

[1]) Ibid. p. 169. Voran ſteht die theologiſche Regel: Opera ad extra sunt indivisa. p. 181. Character personalis patris negative exprimitur per *ἀγεννησίαν*, positive per generationem activam filii et spirationem. p. 600. Character personalis filii *γέννησις*. Ad extra manifestatur, dum mittitur filius a patre et dum spiritum s. mittit filius cum patre. p. 803. 16. Character personalis sp. s. ad intra innotescit per descriptionem processionis aeternae, ad extra apparet in missione temporaria nempe a patre et filio ad sanctificationem.

[2]) Ibid. p. 61. 583.

[3]) Ibid. p. 615. Die generatio filii erhält p. 592 die Attribute, quod sit perennis et aeterna — intima — necessaria non libera — salva unitate essentiae numerica, — quod communicationem totius essentiae inferat, — fiat sine ulla passione vel mutatione, — quod *αὐτοθεότητα* filio non auferat sed conferat.

mit dem Vater und der Natur seiner Werke bewiesen ist, giebt der Verfasser ein Verzeichniß der Stellenbelege und geräth dabei in bisher in solcher Ausdehnung noch nicht vorgekommene Künstlichkeiten. Er combinirt paarweise alttestamentliche und neutestamentliche Stellen; jene enthalten Aussagen von Gott, diese etwas Gleichklingendes von Christus. Die Gleichheit der Prädicate berechtigt nun, auch die Subjecte zu identificiren und somit die Gottheit auf die Person Jesu zu übertragen. Nach Num. 21, 5 muß es Gott sein, den die Juden versuchten; aber das Entsprechende *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν* (1 Cor. 10, 9) rechtfertigt die Beziehung auf die zweite Person.[1]) Dazu verführte die unbedachte Auffassung der neutestamentlichen Citate, und weiter konnte allerdings die Gleichstellung beider Testamente und die kritiklose Anschauung des Textes und Wortsinnes nicht getrieben werden, wiewohl auf der andern Seite die Polemik der Socinianer gerade auf dieses Feld der exegetischen Combination am Meisten hindrängte. — Die Trinitätslehre bildet die Grundlage dogmatischer Katholicität. Wie wir von Gerhard bemerkten, daß er dem Lutherischen Lehrtypus eine mittlere Stelle zwischen entgegengesetzten Uebertreibungen anzuweisen bemüht war: so verfolgt Calov im Ganzen denselben nur besser geordneten Weg, und die späteren confessionellen Entscheidungen geben ihm gleiche Gelegenheit zur Verwahrung gegen das Zuviel und Zuwenig. Nur die Art seiner Abwehr nach beiden Richtungen läßt nicht verkennen, daß seine strenge Festhaltung an dem Begriff katholischer Kirchlichkeit ihn gegen Erweichungen des Dogma's weit empfindlicher machte als gegen etwanige Ueberspannungen.

Des Artikels von der Schöpfung ist bisher noch an keinem Orte gedacht worden. Das Zeitalter, in welchem die Erkenntniß des Kopernikanischen Weltsystems unaufhaltsam durchbrach, mußte nach und nach auch den unabhängigen Wissenschaften und besonders

---

[1]) Ebenso werden combinirt Ps. 97, 7. 15 mit Hebr. 1, 6; Ps. 102, 26 mit Hebr. 1, 8; Jes. 6, 3 mit Joh. 12, 41; Jes. 8, 13 mit Luc. 2, 34; Jes. 41, 4 und 44, 6 mit Apoc. 1, 8. 17; Jes. 35, 4 mit Matth. 11, 9.

der protestantischen Theologie die Frage vorlegen, ob sie sich dem neuen Lichte zuwenden, oder doch wenigstens in Folge dieses gewaltigen Anstoßes einer lebendigen Naturanschauung Raum geben werde. Die Urheber der astronomischen Entdeckung waren keine Ungläubigen, und der edle Kepler hatte selbst das Beispiel gegeben, wie man das Gesetz der Planetenbewegung der Welt verkündigen könne, ohne mit seinem christlichen Gewissen zu zerfallen. Nichtsdestoweniger ist für die Theologie, selbst die protestantische, der Zeitpunkt der Nachgiebigkeit spät eingetreten, und als er eintrat, blieb es zunächst bei einer äußerlichen Annahme und exegetischen Anbequemung, ohne daß tiefere Erwägungen angeregt wurden, aus Gründen, die hier noch nicht weiter in Betracht kommen. Wie unbedingt schließt sich noch Calovs System gegen jede biblisch nicht gebotene Zumuthung ab! Wie geflissentlich meidet er jeden Anlaß, der zu einem freien Blick auf das Ganze der Schöpfung oder des Naturorganismus hätte erheben können! Verglichen mit den alten Auslegungen des Sechstagewerks bei den Vätern, die ohne Zweifel sinnreiche Deutungen enthalten und von einem ahnungsvollen Naturbewußtsein Zeugniß geben, erscheint die vorliegende Kosmologie äußerst nüchtern, wenn gleich in der Naivität ihrer biblischen Gewissenhaftigkeit wieder achtungswerth. Calov verfährt nach seinem Schema der Causalität, leugnet jede Materie und stoffliche oder instrumentale Ursache [1]) der Schöpfung und giebt dann eine Formel für die Art des Schaffens, [2]) sofern dieses unzeitlich begann (cum tempore) und in zeitlich meßbaren Abschnitten vollendet wurde. Die Schöpfung aus Nichts soll abgesehen von der besonderen Weise ihrer Ausführung schon aus Vernunftgründen erkennbar sein. In der Beschreibung der einzelnen Tageswerke bezweckt der Schriftsteller sinnlich locale Vorstellbarkeit und Ein-

[1]) System. tom. III, p. 897. Causa instrumentalis sive media nulla fuit in primaeva creatione, quia per Verbum creavit Deus omnia. Das Verbum aber soll nicht als künstlerisches Werkzeug angesehen werden.

[2]) Ibid. p. 899. Forma creationis consistit in actione externa transeunte, quae tribus absoluta fuit gradibus, creationis nempe ex nihilo, tum distinctionis ac dispositionis rerum ac denique exornationis et consummationis.

theilung und sträubt sich übrigens dagegen, daß die am ersten Tage gegründeten Naturelemente in den folgenden Acten des Schöpfungsprocesses schon mitwirkend gedacht werden.[1]) Daß er das altüberlieferte und von manchen Reformirten noch geglaubte coelum empyreum nicht gelten läßt, hat den gesunden Sinn, die Lehre von mythischen Bildern einer an das Göttliche anstreifenden Himmelsregion oder gar eines Wohnorts Gottes und der Engel frei erhalten zu wollen.[2]) Aus ähnlichem Grunde wird das erstgeborene Licht (lux primigenia) zur Abwehr eines Origenistischen Spiritualismus ganz materiell erklärt.[3]) Sehr entschieden billigt der Dogmatiker den Namen des Chaos oder der ungeordneten Masse, welche das Resultat des ersten Schöpfungsactes gewesen sei, und eben dieses Chaos sollen die Griechen, — so weit reicht die κλοπὴ Ἑλληνική, — nur gekannt haben, weil sie es aus der christlichen Offenbarung schöpften. Aber warum, heißt es weiter, mußte eben dieser chaotische Elementarstoff der eigentlichen Weltbildung vorangehen? Etwa damit das Gesetz des organischen Werdens von Anfang an in die Natur gepflanzt werde? Nein, sondern weil es Gott so wollte.[4]) Vermuthungsweise erlaubt sich Calov wohl etwas dahin Zielendes zu äußern, und doch beruft er sich wieder einfach auf den Willen des Schöpfers, und statt hier einer dynamischen Anschauung Raum zu geben, möchte er lieber wissen, zu welcher Jahreszeit die Welt entstanden sei, — ein merkwürdiges Beispiel, wie diese Denkart hinter dem Geiste der biblischen Urkunde zurückblieb, deren Buchstabe ihr als einzige Norm galt. Wenn nun endlich gefragt wird: Bewegt sich die Erde etwa wirklich im Kreise, oder steht sie fest? so kann unser Verfasser nur beklagen, daß sich so viele Zeitgenossen zu der neuen Weisheit haben hinreißen lassen; ihm selbst ist genug zu wissen,

---

[1]) Syst. tom. III, p. 927 sqq.

[2]) Ibid. p. 996.

[3]) Ibid. p. 1014.

[4]) Conf. p. 937. Cur autem Deus primum indigestam illam molem creare voluerit, causam existimamus nullam dari posse nisi solam Dei voluntatem. Alles Andere sind nur piae cogitationes.

daß die Bibel in den Erzählungen von Jos. 10, 12 und 2 Reg. 20, 11 entschieden das Letztere voraussetzt, und er verschmäht jede Ausscheidung eines biblischen Popularverstandes, neben welchem vielleicht noch andere Erkenntnisse bestehen können.[1])

Nebenrichtung gemilderter Orthodoxie. Musäus und Baier.

Ehe wir den letzten Höhepunkt des Lutherischen Dogmatismus erreichen, verdienen noch einige höchst achtungswerthe Gestalten, welche der vorigen Gruppe nicht zugezählt werden konnten, kurze Berücksichtigung. In jeder der beiden Hälften des Jahrhunderts zeigt unsere Literatur eine starke Erhebung zu Gunsten confessioneller Abgeschlossenheit der Lehre, aber beidemal wird sie von einer Senkung oder Milderung begleitet. Auch die zweite Hälfte kennt eine maaßvoll besonnene Haltung neben dem theils leidenschaftlich erregten theils ganz von scholastischer Kunst und Gewohnheit beherrschten Lehrbetrieb. Nicht Alle triumphirten wie Calov und Hülsemann über den Fall des Synkretismus; Einige schauten ihm nicht ohne Theilnahme zu und machten Abzüge von dem Verdammungsurtheil der Mehrheit, ohne Furcht ob auch ein Theil des Verdachtes auf sie zurück fallen werde. Die Jenaer Theologen, denn diese meinen wir, hatten sich anfangs an den Calixtischen Streitigkeiten wenig betheiligt; erst die Uebertreibungen der Wittenbergischen Partei, die Herausgabe des Consensus repetitus so wie die gegen sie selbst aufgekommene üble Nachrede, als ob sie gemeinsame Sache machten mit den Helmstädtern, nöthigten sie auf den

[1]) Ibid. p. 1037. Nam quantacunque probabilitatis specie motus terrae prae motu solis aut firmamenti adstruatur, si e scripturis certo constet, terram immobilem esse, solem vero moveri, nemo tam erit a pietate alienus, ut malit fidem potius suis argutiis, quibus animo suo majorem veri similitudinem persuasit adhibere quam Dei verbo, aut ut manifestam scripturae sententiam refragari velit sub hac προφάσει, quod scriptura loquatur solum populariter et accommodet sese ad vulgares opiniones, adeoque haberi non debeant principium apodicticum sed topicum in talibus, quae physicam et mathesin concernunt, neque praebeant argumentum infallibile.

Kampfplatz. Die Verhandlungen mit ihnen und die specielle Rechenschaft, welche die Jenaer Facultät zu eigner Verantwortung über ihr Verhältniß zu allen Theilen der Controverse ablegte, machen einen letzten Act des synkretistischen Streits aus.

Ohne Rücksicht auf die Einzelnheiten dieses Streits ist das damalige Haupt der Jenaer hier im Allgemeinen zu charakterisiren. Wir nannten oben schon einmal den achtbaren Johann Musäus,[1]) einen Mann ehrenvollen Andenkens werth und ganz geeignet, das jetzige Lutherthum von guter Seite kennen zu lernen. Auf ihn war die fromme Gesinnung Gerhards übergegangen und er verband sie mit größerer rationaler Durchbildung, als jenem einwohnte. Es ist immer ein günstiges Zeichen, wenn der Schriftsteller das Feld seiner literarischen Beschäftigung über die Grenzen des nächsten kirchlichen Interesse's hinaus erweitert. Das Schriftenverzeichniß des Musäus beweist, daß er sich selbst Gelegenheit gab, neben der confessionellen Hitze auch die religiöse Wärme zu nähren, ja der rein wissenschaftlichen Erkenntniß Dienste zu leisten. Zwar verhielten sich er und seine Facultät ganz symbolgemäß;[2]) Musäus selbst versicht seine Kirche gegen den Calvinismus im Abendmahl und der Prädestination[3]) und ist dabei nur bemüht,

[1]) Geboren 1613 zu Langenwiesen im Schwarzburgischen. Er war gebildet zu Erfurt und Jena und sehr früh reif, denn er trat schon mit zwanzig Jahren als Schriftsteller auf. Er wurde 1643 Professor der Geschichte und Poesie und nach einigen Jahren auch der Theologie zu Jena und war bald das Haupt der dortigen Facultät. Seine zweite Tochter verheirathete sich mit dem bald zu erwähnenden J. W. Baier. Musäus starb 1618. Vgl. Witten, Memoriae theol. p. 2069. Ein systematisches Werk hat er nicht hinterlassen, desto zahlreicher sind seine theilweise schon erwähnten trefflichen Monographieen und die Streitschriften gegen Erbermann, Kedde, die Gewissener, den Deismus und in Angelegenheiten des Synkretismus. Fabric. Hist. Bibl. IV, p. 294. 311. 388—90. Buddei Isagoge p. 1076: Ingenii acumen et judicii gravitatem in eo admirantur omnes, cumque reliquis studiis adcuratam philosophiae ac theologiae notitiam junxisset, ad polemica rite tractanda si quisquam alius aptus erat.

[2]) Musäus, Unbeweglicher Grund der Augsb. Confession. Jen. 1654. Praelectiones in epitomen formulae concordiae. Jen. 1701.

[3]) Musaeus, De aeterno electionis decreto, an ejus aliqua extra Deum caussa impulsiva detur necne? Jen. 1646. — Dissertatio de sacra coena, sintne corpus et sanguis Christi realiter in ea praesentia, contra J. Vorstium. Jen. 1663.

daß wenigstens in untergeordneten Dingen und Nebenfragen die Denkfreiheit gegen die Aufpasserei derer geschützt werde, welche alles ihnen selbst nicht Zusagende mit dem Interdict der Wittenbergischen Kirchlichkeit belegen wollten. Aber er verschmähte es doch nicht, sich mit so fernstehenden Gegensätzen wie des Spinoza gründlich aus einander zu setzen und Cherbury's Deismus zu beleuchten. Daß er über Verbalinspiration nicht kleinlich dachte, bewies seine Stellung im Streit mit den Puristen. Seine Ansicht von den Rechten der Vernunft und Philosophie unterscheidet sich zwar nicht wesentlich von dem Standpunkt der Mehrheit, welchen auch Calov einnahm: aber ausgezeichnet ist die Entschiedenheit, mit welcher er der natürlichen Theologie, sei es nun der populären oder der höher gebildeten, ihren unleugbaren Anspruch zuerkennt. Was diese in Wahrheit ist, das darf sie auch sein. Das „Licht der Natur" ist ein Product der thätigen Vernunft, welche verbunden mit den Eindrücken der geschaffenen Welt sich zu gewissen Schlußfolgerungen über das höchste Wesen und die Creaturen erhebt. Sowie nun beide Principien dieser Erkenntniß an sich Wahrheit haben, eben so gut ist auch deren Zusammentreten in der Intelligenz an sich berechtigt und somit die Bildung gewisser aus beiden geschöpfter Resultate, und alle Fehlschlüsse, die sich hier einschleichen können und eingeschlichen haben, verurtheilen immer noch nicht diesen Weg des Denkens noch begründen sie die Anklage einer durchweg falschen Theologie.[1]) Vielmehr muß dieselbe erst wahr und von jedem nothwendigen Widerspruche gegen die Offenbarung frei sein, um dann in der Ausdehnung ihrer Befugnisse gegen die andere rechtmäßig abgegrenzt zu werden. Wie das Letztere geschehen müsse, ist oben gezeigt.

Großen Fleiß verwendete Musäus ebendarauf, worauf Calov

[1]) Musaeus, Introductio in theol. Jen. 1679, p. 6 sqq. p. 27: Utraque (philosophia et theologia) inclinat intellectum per se suapte natura in cognitiones actus objecto conformes sive quod idem est, in veram Dei — cognitionem. — Veritas semper consistit in conformitate cognitionis cum objecto, die Vernunfterkenntniß also, so lange sie in der Richtung auf das Object verharrt, kann nicht ganz aus der Wahrheit herausfallen.

den geringsten, — die Vertheidigung gegen die Römische Kirche. Unter den streitlustigen Jesuiten Deutschlands war Einer der Schlimmsten Vitus Erbermann. Dieser war in „Parallelen der wahren und falschen Kirche" als Gegner des Musäus aufgetreten.[1]) Und besonders kühlte er seinen Muth an einer unter der Auctorität des Herzog Ernst von Sachsen zu Nürnberg 1641 edirten und von den Jenenser „Puritanern" glossirten Lutherischen Bibelübersetzung (Biblia Ernestina), indem er die Willkür bloßstellte, mit welcher jene Glossen sämmtliche Stellen vom Antichrist und Aehnliches von Rom und dem Papstthum gedeutet hätten, und spöttisch folgerte, wie richtig Luther einst gegen Leo X. von sich selber erklärt, daß er keine Gesetze der Auslegung des göttlichen Wortes annehmen wolle; er sei nur ein Bibelerklärer auf eigne Hand und von Privatansichten geleitet. So hämische die sittliche Herabwürdigung Luthers bezweckende Angriffe fanden die gründlichste Erwiderung.[2]) Musäus wehrte mehr die Streiche ab, statt sie zurückzugeben; seine Schrift de ecclesia, schon damals viel gerühmt, gehört zu den besten Monographieen dieser Literatur und hilft uns gegenwärtig die Gesinnung ihres Verfassers kennen lernen.

Die Lehre von der Kirche war nicht nothwendig darauf angelegt, wie es bei Calov den Anschein hatte, mit einer exclusiven Katholicität des Lutherthums zu endigen, und der apologetische Standpunkt lenkte davon ab. Das gewöhnliche Schema nennt als *Materie* die menschliche Gesellschaft, als *Form* die Einheit der Verbindung mit Christus durch den heiligenden Glauben und den Gebrauch der Sacramente, als *Zweck* und *Wirkung* die Wiedergeburt und Erzeugung des geistlichen Lebens.[3]) Wo diese

---

[1]) Anti-Musaeus, h. e. parallela ecclesiae verae et falsae. Herbipol. 1695.

[2]) Musaeus, Biblia Lutheri Ernestina a Viti Erbermanni iterata maledicentia vindicata. Jen. 1663. — Ejusdem De ecclesia contra Erbermannum. 1656. 71. An demselben Streit nahm auch J. G. Baier Theil. Buddei Isagoge II, p. 1076 sqq.

[3]) Musaeus, De ecclesia p. 113—120. Die Definition lautet p. 113: Coetus vere credentium et sanctorum, Christo domino ac redemtori suo vera ac viva fide

Merkmale zusammentreten, folgen die altsymbolischen Attribute una sancta, apostolica et catholica mit einfacher Nothwendigkeit, da das Katholische nur dazu dient, theils die innere Schranke der Unwahrheit oder Heterodoxie, theils die äußere gewisser irdischer Hemmungen oder Grenzen zu negiren.[1]) Innerlich angeschaut gleicht sie einem mystischen Leib,[2]) zusammengehalten durch den theils moralischen theils physisch-realen Einfluß (influxus moralis et physicus) des Gottmenschen auf den gliedlichen Organismus der Gemeinschaft; nach Außen hin wird sie zu einem successiven Körper, den historischen Gesetzen des Wachsthums unterworfen und erkennbar an dem Vorhandensein der rechten Lehre und des Sacraments. In ersterer Beziehung ist es ein naturähnliches Band, welches die Gläubigen zur Einheit unter sich und mit dem unsichtbaren Herrn erhebt, in der anderen dagegen ein sittliches der Uebereinstimmung, also ähnlich dem staatlichen, wie dasselbe aus der Uebereinstimmung öffentlicher Ordnungen und Grundsätze erwächst.[3]) Musäus rechtet am Meisten über die Heiligkeit mit seinem Gegner, indem er mit der gläubigen Gemeinschaft auch die heilige schon erwiesen zu haben behauptet.[4]) Schwierig aber wird die Entwicklung, wenn dann jenes ungetheilte mystische Ganze auf den Umfang der wirklich vorhandenen Kirche und Kirchen mit allen ihren inneren Theilungen, Unterschieden und Mischungsverhältnissen

---

unitorum, in quo Christus mediante ministerio Verbi et sacramentorum efficax est et subinde quosdam regenerat eosque per fidem sibi insitos una cum aliis vivificat et sanctificat ad corporis totius et membrorum singulorum aedificationem et salutem. Vgl. über den ganzen Artikel Schmid, Luther. Dogm. S. 472.

[1]) Ibid. p. 142.

[2]) Ibid. p. 115. Corpus mysticum et spirituale ad differentiam aliorum corporum moralium, qualia sunt societates civiles omnes.

[3]) Ibid. p. 100. 101. In der Abhängigkeit von Christus wird ein physicus sive realis und ein moralis influxus unterschieden. In sich selbst aber bildet die Kirche einen sittlichen Körper. P. 126: Sciendum ergo, ecclesiam in terris esse corpus moraliter unum. Est enim ens per aggregationem et quidem ens aggregatum cum ordine, cujus unitas consistit in animorum conjunctione cum Christo ut capite per fidem, quae uti patet non physica sed moralis unitas est similis quodammodo unitati partium in regno aut civitate etc.

[4]) Ibid. p. 133 sqq.

bezogen werden soll; das Reine muß, wenn nicht ein außermenschliches Ideal daraus werden soll, im Unreinen, nicht dieses in jenem enthalten sein. Der Kirchenbegriff verwandelt sich per synecdochen in den einer aus heiligen und unheiligen Elementen gemischten, immer aber noch die genannten Grundbedingungen an sich tragenden geistlichen Verbindung.[1]) Streng genommen darf man sich nicht so ausdrücken, als ob nun die unlauteren Mitglieder nur der leiblichen oder Erscheinungsseite der Kirche zufallen, während deren Seele von den heiligen dargestellt wird, denn eigentlich haben die Ersteren am Reiche Gottes gar keinen Antheil.[2]) Thatsächlich aber gewinnt allerdings die vorhandene Mischung dieses Ansehen, daß die wahren Empfänger der in dem Ganzen wirkenden Geistesgaben die Stelle des Seelenlebens übernehmen, welches ein theilweise noch roher und unbelebter Körper umgiebt.[3]) An diesen Punkt knüpft Musäus seine weiteren höchst ausführlichen Untersuchungen. Sein Interesse geht dahin, die wahre Katholicität so hoch zu fassen, daß sie weder ganz außerhalb einer kirchlichen Wirklichkeit bleibt, noch in dieselbe aufgeht, also das Donatistische wie das Römische Extrem gemieden wird. Hiernach wird beurtheilt, ob die Beschaffenheit der Kirchenverwaltung schlechthin über den Einzelnen entscheide, wieweit die Wirkung des göttlichen Worts von der Legitimität des Kirchendienstes abhängig sei, ob die bloße Mittheilung des Worts auch ohne die rechte Begründung und Darlegung schon hinreiche den Glauben zu stiften, oder die propositio fidei sufficiens nach Erbermann an den Grenzen einer besonders autorisirten Kirchenanstalt beginne und aufhöre. Glaube und Heiligkeit verbürgen überall das Dasein der Kirche, statt daß

[1]) Ibid. p. 145. De ecclesia per synecdochen pro coetu ex sanctis et non sanctis aggregato sumta.

[2]) Denn si — distingui debent corpus et anima ecclesiae, corpus dicendi erunt homines, quibus insunt et quos actuant et informant dona spiritus sancti, anima vero dona ipsa. — Qui — fide in Christum destituuntur, illi nec sunt de anima ecclesiae nec de corpore.

[3]) Ibid. p. 187. De modis diversis, quibus non sancti vere credentibus et sanctis admiscentur. P. 267 Quod in corruptis ecclesiae coetibus, in quibus heterodoxi eminent et dominantur, ecclesia Christi non statim esse desinat.

die besondere Einrichtung von dieser allein über die Wahrheit jener entscheiden dürfte.[1]) Wird die Gesammtexistenz des zerstreut vorhandenen Glaubens in ein geistiges Ganze zusammengefaßt: so bildet sie die Universalkirche im Gegensatz der örtlich begrenzten oder particularen, fällt also ihrer Substanz nach mit der katholischen zusammen.[2]) Ein geistiges Einverständniß und gemeinschaftliches Thun und Leiden verbindet sie; ihr mystischer Christuskörper ist noch im Werden, sie selbst also noch im Kampfe (militans) und diesseits der Vollendung und des Triumphs (triumphans), welcher ihrer in der einstigen Vereinigung mit Christus harrt. An der genannten Unterscheidung hängen noch mehrere andere; das Particulare kann regimentlich einfach oder zusammengesetzt sein, kann ferner separirt, schismatisch oder heterodox auftreten, d. h. abgewichen von dem richtigen Vorbilde der Lehre.[3]) Da nun Wort und Sacrament, die Organe der Wiedergeburt, auch innerhalb der schismatischen Vereine ihre Wirkung haben: so fragt sich, ob die von ihnen ergriffenen Frommen nach Maaßgabe dieser sie berührenden Gotteskraft oder nach dem unreinen Charakter der Lehrverkündigung, welcher sie folgen, zu beurtheilen seien. Ueberwiegend freilich das Letztere, antwortet Musäus; aber auch das Andere kann seine Wahrheit haben, und somit bleibt es immer dabei, daß die katholische Kirche von allen Seiten, wohin sie nur mit ihren seelengewinnenden Kräften und Werkzeugen reicht, auch Beiträge ihres sichtbaren und unsichtbaren Daseins erhalten kann.[4]) Der Satz extra ecclesiam nulla salus

---

[1]) Disp. VII, p. 383. An verbi divini vis et efficacia dependeat ab ejus propositione et proponentis missione legitima. Disp. IX, p. 501. De propositione fidei sufficiente ex mente Pontificiorum.

[2]) De ecclesia pars II, disp. 1. De distinctione ecclesiae in universalem et particulares p. 3. 4. Der Name katholische Kirche kann im Unterschiede sowohl von der heterodoxen als auch von der particularen verstanden werden. Catholica ergo ecclesia cum ecclesia universali non coincidit, nisi quando in sensu posteriori sumitur pro universa seu tota per terrarum orbem diffusa ecclesia Christi.

[3]) Ibid. p. 52 sqq.

[4]) Ibid. Quando autem mali in ecclesia dominantur et publicam doctrinam gravibus corruptelis depravant, tunc latitare solent vere credentes et sancti, qui Dei

hat wohl verstanden seine Richtigkeit; erst das Römische System macht ihn zur Unwahrheit, da die Römische Hierarchie die göttlichen Güter, die sie selbst erst aus höchster Quelle empfangen, nun ausschließlich zu besitzen meint, und der Irrthum wird dadurch nicht gemindert, daß Erbermann sophistische Gründe beibringt, um auch unter Umständen Nichtrömische Christen zu Katholiken in seinem Sinne zu stempeln. Nach vielen Nebenerörterungen über die verschiedenen Arten der Einigung und Trennung und über das Verhältniß der occidentalischen zur orientalischen Christenheit versucht der Verfasser das dogmatische Moment kirchlicher Orthodoxie mit seiner Anschauung von der universellen Natur der Kirche zu einigen. Das laxe Absehen von der Reinheit des Bekenntnisses und von der Beimischung des Unheiligen betrachtet er als den andern Abweg, welchem die Römische Exclusivität gerade entgegensteht. Absolute Einheit ist nur wo jeder Grund der Theilung wegfällt, hier also in der geistigen Zusammenfassung der zerstreut vorhandenen wahren Glaubenssubstanz und des sacramentlichen Bestandes. Unterhalb dieser substantiellen Einheit und Allgemeinheit treten Differenzen hervor, die sich nur durch Unterscheidung des Sichtbaren und Unsichtbaren vermitteln lassen.[1]) Die Frage, ob die Gesammtheit der im ganzen Erdkreis lebenden wahrhaft Gläubigen und Heiligen mit Beimischung der Heuchler und Schlechten die eine katholische und sichtbare Kirche ausmache, muß verneint werden, weil jene unreine Zuthat dem Sichtbarwerden der Katholicität im Wege steht. Die Particularkirche bleibt stets die sichtbare, wie sehr sie auch an innerer Ungleichheit leide, nicht so die allgemeine, deren Sichtbarkeit davon abhängt, daß sie die qualitativen inneren Merkmale wirklich zur Erscheinung bringt. Und wodurch anders wird das katholisch Kirchliche erkennbar, wenn nicht durch die Vorherrschaft des Heiligen über das Unheilige, des

gratia supersunt, nec vel sibi invicem vel aliis innotescunt. P. 184. Fatendum ergo, ecclesiam catholicam patere latius quam quaelibet ecclesia visibilis, quae extra se alios habet vocatorum coetus, in quibus vere credentes et sancti continentur.

[1]) De ecclesia p. II, p. 496 sqq.

Wahren über das Unwahre? Da nun dieses Ueberwiegen nur nach der Beschaffenheit der irgendwo geltenden Lehre und Sacramentsverwaltung erkannt werden kann, da andere in der Mitte der Gemeinschaft vorhandene Elemente und Nebenrichtungen sich der sicheren Beurtheilung entziehen und in das Gebiet des Verborgenen fallen: so heftet sich die sichtbare Katholicität an den Stand des öffentlichen Bekenntnisses und die Integrität mindestens der Taufe, sie endigt wo Beide häretischen oder schismatischen Verirrungen unterliegen.[1]) Mithin ist von der modernen Kirche, sofern sie trotz aller jetzigen Spaltungen die katholische sein will, zu behaupten, sie sei weder ganz verborgen noch ganz sichtbar, sondern Beides zugleich nach Maaßgabe des theils unversehrten theils öffentlich verletzten Glaubenscharakters. Sie dringt so weit als das Wort, aus welchem sie stammt; die Mächte des Irrthums und der Schlechtigkeit sind stark genug ihre Erscheinung niederzuhalten, nicht ihre geheime Wirksamkeit und Allgegenwart zu unterdrücken.[2])

Diese ganze Auseinandersetzung, die beste mir aus dieser Zeit bekannte, enthält nichts von der Kirchenlehre Abweichendes, ein Calov hätte sie ebenfalls unterschreiben können; und doch spricht sie nicht ganz dessen Richtung aus. Denn Musäus ergiebt sich mit Liebe einer umfassenden Anschauung der Kirche; es ist ihm

---

[1]) Ibid. p. 501. Particularis quaelibet (ecclesia) cum hypocritis et malis sibi permistis unum visibilem constituit coetum, qui prout vel vere credentes et sancti per ministerium purum et incorruptum vel hypocritae et mali per ministerium impurum et corruptum in eo eminent, ecclesia vera pura orthodoxa vel falsa impura heteredoxa denominatur: catholica autem cum hypocritis et malis sibi admistis coalescit quidem in unum coetum visibilem iis partibus, in quibus ministerium verbi orthodoxum est — —, non autem caeteris, in quibus heterodoxi et schismatici dominantur. Die unreinen Elemente sind wohl Glieder der particularen Kirche, nicht aber der katholischen in ihrer Sichtbarkeit. Daraus folgt p. 109: ecclesiam catholicam in iis partibus, in quibus haeretici dominantur, — — esse — invisibilem et occultam.

[2]) Ibid. p. 110. Non possumus aliter De ecclesia cath. moderna convenienter loqui, — quam eam nec visibilem totam nec totam occultam et invisibilem esse, sed ex parte visibilem, ex parte occultam et invisibilem etc.

Bedürfniß, deren universelles Dasein über die confessionellen Schranken hinaus durch Gebiete des sichtbaren und des verborgenen Kirchenlebens zu verfolgen, und das ohne eigentliche Gefährdung des Lutherischen Standpunkts.[1]) Calov hingegen macht seine Lutherische Kirche so geflissentlich selber zur katholischen, daß der Uebergang von idealer Wahrheit zu erscheinender Wirklichkeit der Kirche, den das protestantische Bewußtsein zu machen nie unterlassen kann, kein Interesse hat. Die Idee des mystischen Körpers Christi wird von dem vorhandenen sichtbaren und confessionellen Kirchenkörper verdeckt und damit der Antrieb genommen, noch anderweitig nach unsichtbaren Gliedern umherzusehen. Diesem Unterschiede muß auch die sonstige dogmatische Handlungsweise entsprechen. Der Eine läßt die dogmatisch-kirchlichen Gegensätze an sich herankommen, der Andere sucht sie auf; dort überwiegt der apologetische, hier der polemische Trieb, der aus allen neu aufgekommenen Streitigkeiten Nahrung saugt. In den letzteren gehört zugleich dasjenige, was wir Dogmatismus nennen, wovon die Werthschätzung theoretischer Specialitäten im Verhältniß zu dem Maaße der necessaria ad salutem abhängig ist. Indessen stehen doch die Genannten unter sich wie mit Gerhard und Hutter noch auf gleichem kirchlichen Boden, wenn sie auch ihr Verhältniß zum Synkretismus auseinander bringt. Ihre Differenz gleicht dem naturgemäßen Gegensatz, der durch das ganze Jahrhundert geht und auch im Lutherthum nicht fehlen durfte, weil keine Kirche existiren kann ohne jene Schwankungen, die von dem doppelten Gesetz der Annäherung an das Fremde und der Ausschließung von demselben, also der Expansion und Contraction erregt werden.

Der systematische Darsteller der veredelten Orthodoxie ist

---

[1]) De ecclesia p. 139: Pertinent enim jure ad ecclesiam cath. et constituunt eam velut partes integrantes quotquot in orbe terrarum sunt vere credentes et sancti, — ubicunque locorum et quibuscunque in coetibus contineantur. Conf. Calov. System. tom. VIII, p. 264. Auf die Unterscheidung von ecclesia repraesentativa, welche den Lehrstand enthält, und ecclesia synthetica, zu welcher alle Gemeindemitglieder gehören, ist Musäus nicht eingegangen. S. die Stellen bei Schmid a. a. O. S. 488.

J. G. Baier,[1]) Einer der vielgelesenen und in neueren Lehrbüchern fleißig benutzten Autoren. Musäus war der leibliche Schwiegervater Baiers und sein geistiger Vater, auf dessen Schriften und Ansichten das Werk, wie schon der Titel besagt, hauptsächlich gestützt sein will. Verzichtet Baiers Compendium, welches zunächst academischen Zwecken dienen soll, auf innere Selbständigkeit: so wird es doch schätzbar durch angemessenen Umfang und leichte Sprache und verräth zwar nicht so viel geistige Lebhaftigkeit wie Musäus' Schriften, aber doch eine biedere und friedfertige Gesinnung, mit der man sich befreunden kann. Der Leser denke sich die streng ausgeführte Methodik eines König mit hinreichendem Material und einer wohlwollenden Denkart verbunden, und er wird den Charakter des Baierschen Compendiums vor Augen haben. Die Berufungen auf Scherzer, Kromeyer und Himmel sollen beweisen, daß die Jenenser Theologie mit der übrigen kirchlichen Richtung sich im Einklange befinde, so wie auch der Verfasser alle Polemik meidet. Geschicklichkeit, sorgfältige Benutzung aller Hülfen zur leichteren Vorstellbarkeit der einzelnen Bestimmungen, völlige Beherrschung der Terminologie sind jetzt stehende Eigenschaften geworden, und sie geben auch unserem Lehrbuch das Ansehen, als ob so und nicht anders Alles in der Ordnung wäre. Geschickt wird z. B., um hiermit die Christologie zu vervollständigen, die Lehre von den drei Aemtern Christi, welche nach geringen An-

[1]) Geboren 1647 zu Nürnberg; studirte zu Altorf und Jena, wurde 1694 Professor in Halle und starb schon im folgenden Jahre als Generalsuperintendent in Weimar. Sein Compendium theol. positivae adjectis notis amplioribus, quibus doctrina orthodoxa — — confirmatur allegatis subinde scriptis dictisque B. Joh. Musaei, erschien zuerst Jen. 1686, dann 1691 (welche Ausgabe mir vorliegt), 1694, 1704 u. oft. Joh. Fabricius, Chr. Stock und Andere haben es commentirt oder durch Auszüge verbreitet. Nachdem noch 1757 eine Ausgabe mit Anmerkungen von Reusch besorgt worden, erhielt es sich an manchen Orten bis gegen Ende dieses Jahrhunderts im Gebrauch. Walch, Bibl. theol. I, p. 40. Schickedanz, Versuch einer Geschichte d. Glaubenslehre S. 246. Außerdem schrieb Baier ein Compend. theol. moralis Jen. 1697, einzelne Abhandlungen und mehreres Andere, was erst nach seinem Tode herausgegeben wurde.

deutungen Melanthons und Strigels Gerhard zuerst entwickelt hatte, auseinander gesetzt und mit den Resultaten der Ständelehre und der Duplicität der Naturen verknüpft. Man könnte vermuthen, daß nach der Unterscheidung der Stände und Zustände auch das Geschäft Christi in ein doppeltes, irdisches und überirdisches Stück zerfallen werde. Allein die Aemterlehre war unabhängig von jener entstanden; jede religiöse Anschauung des Werkes Christi führte nothwendig auf gewisse Namen und Bezeichnungen für die erlösende Thätigkeit des Herrn. Das Werk und Verdienst ungeachtet seiner inneren Vielseitigkeit stellt Christus überwiegend in der Einheit der Person, nicht in der Zweiheit der Naturen vor Augen. Daher mußte es bei der Ausführung der Aemterlehre darauf ankommen, theils die Aemter einzeln zu beschreiben und unter den Gesammtbegriff eines erlösenden Wirkens zu ordnen, theils sie mit den vorangegangenen Lehrstücken so zu combiniren, daß der Unterschied der Naturen und Stände die nöthige Berücksichtigung fand. Im Allgemeinen gilt daher der Satz, daß Christus in dem persönlichen Zusammensein beider Naturen Alles ausgeführt, daß aber je nach der Beschaffenheit der einzelnen Leistungen der eine oder andere Stand vorzugsweise in Anspruch genommen wird. Das prophetische Amt ist das der Verkündigung und der Lehre, welches obwohl an die Form des menschlichen Auftretens gebunden, doch nach Kraft und Inhalt aus der göttlichen Natur hervorging. Selbst geübt hat es Christus nur als der Erniedrigte, dagegen als der Erhöhte durch Mund und Hand der Apostel in Sacrament und Predigt üben lassen.[1]) Das zweite hohenpriesterliche Amt umfaßt die ganze von dem Erlöser vollzogene Mittlerschaft, zuerst also die Genugthuung, welche theils durch unendliche Tugend und Gehorsam gegen ein Gesetz, welchem Christus nicht unterthänig war (obedientia activa), theils durch freie Erduldung des sühnenden und stellvertretenden Todesleidens (obedientia passiva) ausgeführt werden mußte. Soweit kommt abermals nur der Stand der Niedrigkeit in Betracht. Aber der geopferte Hohepriester

[1]) Baier, Compend. Jen. 1691. p. 614.

setzt nach seiner Erhöhung durch unsichtbare Dazwischenkunft sein Walten fort, indem er die einmalige Darbringung seiner selbst fürbittend zur Gewinnung der Unfrommen und zur Erhaltung der Frommen ewig wirken läßt. Diese Intercession ist der zweite Act der priesterlichen Functionen, und durch ihn soll das Auge der Gnade gleichsam an dem Wendepunkt der Versöhnung festgehalten werden. Das dritte königliche Amt endlich geht über die Mittlerschaft hinaus und nennt die dem Verherrlichten und zur Rechten Gottes Sitzenden anvertraute Macht der Herrschaft und Leitung. Es knüpft an das erste prophetische, muß jedoch vornehmlich mit dem zweiten himmlischen und erhöhten Zustande verbunden gedacht werden, wie jenes mit dem ersten. Das Regiment Christi reicht soweit als die Gemeinschaft der Christenheit, zerfällt also nach den Stadien der streitenden und triumphirenden Kirche in ein regnum gratiae und gloriae; ein drittes voranzustellendes regnum potentiae weist auf die Lehre von der Idiomenverbindung zurück. Nachdem die Allmacht von der göttlichen Natur auf den ganzen Christus übertragen worden, war es consequent, dem verherrlichten Christus, in welchem jede κρύψις oder κένωσις wegfällt, alles Creatürliche, sogar mit Einschluß der Thierwelt, wie Baier bemerkt, in einem allumfassenden Reiche der Macht unterworfen zu denken, mochte auch diese Annahme im Vergleich mit der höchsten Weltregierung, welche das Dogma ja der ganzen Trinität schon zugetheilt hatte, nur einen formellen und kaum haltbaren Sinn haben.[1])

Das genannte Lehrstück wird von Baier übersichtlich skizzirt, von Quenstedt mit einer Menge künstlicher Nebenbestimmungen angefüllt.[2]) Die seiner Bildung unterliegende Absicht ging dahin, den inneren Reichthum des Werkes Christi einfach und doch erschöpfend zu gliedern und dessen wesentliche Richtungen mit denen der messianischen Würde und Thätigkeit zu verbinden, sodaß sich auch die übrigen biblischen Namen Christi bequem einordnen ließen.

[1]) Ibid. p. 628 sqq.

[2]) Quenstedt, Systema p. III, p. 212.

Und dieser Zweck wurde angemessen erreicht. Zugleich aber erlaubt uns die Dreitheiligkeit des Amtes Christi einen kritischen Blick in das Innere des Systems zu thun. Unter den drei Geschäften ist vom Standpunkt der damaligen Theologie ohne Zweifel das hohenpriesterliche das wichtigste. Dieses aber war in der Anselmischen Theorie schon gegeben, wiewohl dieselbe von dem jetzigen Dogma nicht vollständig aufgenommen wurde, sowie auch in der Rechtfertigung mitenthalten. Je mehr die Rechtfertigung mit der Zurechnung verschmolz, je einseitiger der Glaube auf den Opfertod hingelenkt und gegründet wurde, desto ausschließlicher erschien Christus als der um unsertwillen Leidende und Genugthuende. Der stellvertretende Tod erhält das Ansehen, der eigentliche Zweck der Erscheinung Christi zu sein, daher läßt sich streng genommen die hohenpriesterliche Würde und Verrichtung nicht mehr als einzelnes Officium mit jenen anderen zusammenordnen. Das Lehrende und Regierende seiner Wirksamkeit hält mit der Versöhnungsthat keine Vergleichung aus. Diese innere Disharmonie zwischen der soteriologischen und christologischen Darstellung würde nicht eingetreten sein, hätte nicht innerhalb der Soteriologie das Dogma von der Genugthuung sich allein geltend gemacht und andere Seiten des Verdienstes Jesu der Betrachtung entzogen. Da nun in diesem Punkte noch keine Ausgleichung oder Erweiterung zu erwarten stand: so haben wir die reichhaltige Behandlung des Artikels vom Werke Christi um so mehr für Gewinn zu achten, weil sie jenem Mangel abhalf. Beide Lehrstücke müssen relativ unabhängig von einander aufgefaßt werden, und ich suche den Werth der angenommenen Dreitheiligkeit des Amtes Christi eben darin, daß sie dazu diente, das Verdienst desselben, welches an dem einen Orte allzusehr verengt und zugespitzt war, an dem andern allseitiger zu überschauen und das prophetische Wirken des Heilandes sowie seine geistige Herrlichkeit und Herrschaft im Reiche Gottes vollständig zur Anerkennung zu bringen.

V. Der Höhepunkt des Dogmatismus. Quenstedt.

Der Literatur der Lutherischen Glaubenslehre in unserem Zeitraum würde der Abschluß fehlen, wenn nicht zuletzt deren ganze Natur und Bildung noch einmal in einem hervorragenden, alle bisherigen Eigenschaften zusammenfassenden Werke hervorträte. Diesen Schlußpunkt bildet J. A. Quenstedt,[1]) der letzte Repräsentant der alten Wittenberger Schule, welcher den überlieferten Standpunkt mit eiserner Festigkeit gegen neuere Zeiteinflüsse zu behaupten wußte; denn schon bei Hollaz wird, so treulich er auch das Gegebene bewahrt und fortsetzt, ein anderer Geist bemerkbar. Wir können diesen Quenstedt, der nach andern mehr praktisch-theologischen Leistungen sein System am Ende seines Lebens in zwei Folianten herausgab, füglich aus Vorgängern und Zeitgenossen zusammensetzen; das Persönliche geht unter in dem Gesammtgeist, welchem er diente. Tholuck nennt ihn treffend den Buchhalter und Schriftführer seiner Genossen, welcher die Waffen der reichhaltigen dogmatischen Rüstkammer nicht selbst geschmiedet nur aufgespeichert habe.[2]) Gewiß ist von der polemischen Natur seines Werks auf seine eigene und die vorherrschende Stimmung seines Lebens nicht voreilig zu schließen, denn die Macht der Fachgelehrsamkeit mochte nicht weniger über ihn gebieten als die Kirche. An Kenntniß und Fleiß ist Quenstedt der Vergleichung mit den früheren Koryphäen würdig und er bringt es dahin, daß der Leser sich fragt, wie der

[1]) Von Quenstedts Leben und Persönlichkeit handelt Tholuck a. a. O. S. 214. Er war zu Quedlinburg 1617 geboren und J. Gerhards Neffe, in Helmstedt wurde er Schüler des Calixt und Hornejus und fand deshalb anfänglich in Wittenberg keine günstige Aufnahme, bis er sich dem dortigen Geiste nachgebildet hatte. Doch gelang es ihm, nachdem er mit geographischen und philosophischen Vorlesungen begonnen, bis zur ersten Professur der Theologie emporzusteigen. Sein Privatcharakter war nicht der eines haderfüchtigen Eiferers, sondern milde und anspruchslos. Von seinen Schriften verdient außer dem Hauptwerk nur noch die Ethica pastoralis et instructio cathedralis Vitemb. 1678 Erwähnung. Das bekannte Hauptwerk aber: Theologia didactico-polemica sive systema theologiae in duas sectiones — — divisum erschien zuerst Vitemb. 1685, wenige Jahre vor Quenstedts Tode (1688), dann 1696 und Lips. 1702 und 1715 fol.

[2]) Tholuck, a. a. O. S. 218.

Schriftsteller wohl bei einer so gewaltigen Arbeit, die jeden Reiz der Abwechselung, jeden Ruhepunkt des aufathmenden Gefühls verschmäht, habe ausdauern können. Der Standpunkt gleicht dem Calovschen, die Wittenbergische Orthodoxie gilt als einzige Glaubensheimath, und Quenstedt ist nicht weniger geschäftig, alle angrenzenden Gebiete mit möglichst zahlreichen Häretikern alter und neuer Zeit zu bevölkern, ohne ängstliche Bekümmerniß, ob sie auch Alle gerade so wie er angiebt, gesagt und geirrt haben. Verfährt er dabei weniger gehässig als Calov: so steht er diesem auch an Besonnenheit nach; frühzeitig traf ihn der Vorwurf einer ungenauen Beweisart aus angehäuften Bibelstellen.[2]) Da sich ferner Quenstedt formell an das Königsche Compendium anschließt: so war ihm der methodische Zuschnitt schon gegeben, er brauchte denselben nur weiter auszuführen, damit das Skelet künstlich genug sei, um einen so vielgliedrigen systematischen Körper zu tragen. Dem Titel gemäß zerfallen alle Artikel in didaktische und polemische Abschnitte, die letzteren enthalten die genaue Feststellung des zuvor Gelehrten. In jeder Quästion tritt die eigne Meinung mit der gegnerischen thetisch und antithetisch zusammen (*θέσις, ἀντίθεσις*); jene wird begründet (*θέσεως βεβαίωσις*), hierauf die beiderseitigen Quellen und Beweismittel aufgezählt (fontes objectionum, solutionum); dann kehrt der Schriftsteller nochmals zur Widerlegung und Rechtfertigung (*διάλυσις, ἐκδίκησις*) zurück und schließt öfters mit Corrolarien (*πορίσματα*). Der dialektische Cyklus des Für und Wider ist der vollständigste, nicht minder vollständig die logische Begriffsspaltung und der Causalismus im Einzelnen, weshalb denn auch bei ihm manche den Vorgängern

---

[1]) Vgl. Lilienthal, Theol. Bibliothek I, S. 409. Walch, Bibl. theol. sel. I, p. 58. Buddeus, Isag. I, p. 359 sagt von ihm: Certe methodum Koenigii sequitur, ipsemet methodi observantissimus, modo non nimius. Perspicue et nervose controversiae cum omnibus dissentientibus ab eo tractantur, majorem adhuc laudem relaturo, si in augendo haereticorum numero parcior fuisset nec statim magnos ecclesiae nostrae theologos ob levem quendam a Wittebergensibus dissensum in antithesi collocasset aut omnino iis aliquid attribuisset, quod illis in mentem non venit.

noch nicht geläufige analytische Sonderbestimmungen hinzugekommen sind. An Vielheit der dogmatischen Aussagen und angeknüpften scholastischen Fragen möchte Quenstedt alle Früheren übertreffen; seine Belesenheit in der Zeitliteratur, — denn alle wichtigeren Schriften eines Balduin, Lyser, Calov, Mentzer, Meisner, Himmel, Scherzer und v. A. werden citirt, — macht ihn neben Gerhard zu der brauchbarsten altkirchlichen Fundgrube. Die Menge der Aufstellungen scheint freilich oft genug mit dem Werth und Inhalt im umgekehrten Verhältniß zu stehen, da die zerstückelnde Untersuchungsweise die Einsicht in die Tiefe und den Umfang eines Problems schwer aufkommen läßt. Aber wie es nach Schneckenburgers treffender Bemerkung vicarirende Dogmen giebt, in welchen ein verschobener und aus der natürlichen Stelle gerückter Inhalt in anderer Gestalt wiederkehrt: so begegnen wir bei Quenstedt vicarirenden Fragen, welche beweisen, wie weit gelegentlich und trotz aller scholastischen Beschränkung das Nachdenken des Verfassers reicht. Die allgemeine Gotteslehre Quenstedts z. B. wird man unverhältnißmäßig dürftig finden, aber sie hat Fragstücke im Gefolge, die in das speculative Gebiet der Erkennbarkeit Gottes eingreifen, und welche eigentlich zuvor erledigt sein mußten, ehe eine positive Theorie vom Wesen Gottes überhaupt möglich war.[1]) Ebenso nach Mittheilung der ganzen Christologie und Sündenlehre wirft der Dogmatiker schließlich die Frage auf, ob Christus auch wenn die Menschen nicht gesündigt hätten, auf Erden erschienen sein würde;[2]) er bedenkt also wirklich diesen durchgreifenden Zweifel, bringt ihn aber erst zur Sprache, nachdem er durch alles Vorhergegangene schon beantwortet war. Dergleichen außerhalb des Systems liegende Erörterungen wurden durch die Eintheilung in didaktischen und polemischen Stoff erleichtert; denn war dem Dogma selber schon Genüge geschehen: so konnte sich die Reflexion dann in polemischem Interesse freier bewegen und Schwierigkeiten berühren, welche an anderer Stelle angeregt störend und ablenkend

[1]) Quenst. Systema, p. I, p. 293.
[2]) Pars III, p. 108.

gewirkt hätten. Ueberhaupt sind wir der Meinung, daß die christliche Glaubenswissenschaft ihrem Wesen nach zu allen Zeiten, so oft sie sich auch bescheiden wollte, doch unwillkürlich auf die fernliegendsten Endpunkte des Gedankens hingelenkt worden ist.

Wie dogmatisirt nun Quenstedt im Einzelnen? Der Artikel von der Sünde wider den heiligen Geist bildet recht eigentlich ein Einzelnes von beschränktem Umfang und was doch Viel auszumitteln giebt. Die Erklärungen darüber pflegen an das Ende der Thatsündenlehre gestellt zu werden. Die höchste Spitze der Sünde (peccati mortalis tristissima species) fällt mit der des Unglaubens zusammen, so gut wie der reinste Glaube zur Heiligkeit führt; die vorliegende Ansicht ist geneigt, diesen Unglauben nicht ethisch sondern dogmatisch zu fassen. Gerhard erklärte jene Sünde als bewußte Verleugnung der evangelischen Wahrheit, aber Quenstedt geht weiter.[1]) Der Geist, gegen welchen gesündigt wird, ist nicht der substantielle, sondern der hypostatische der dritten Person, als welcher durch Verkündigung des Evangeliums die Gemüther erleuchtet. Diese Sünde begehen heißt folglich die Lehre ganz oder theilweise, aber mit völlig freiem Willen und nach erlangter vollkommner Erkenntniß derselben leugnen, feindlich bekämpfen und blasphemisch von sich weisen. Alle Bedingungen der Materie, des Subjects und der Form müssen in derselben Handlung zusammentreffen. Denn da die Sünde wider den Menschensohn materiell ziemlich dasselbe betrifft (doctrina evangelii videl. de Christi persona, naturis etc.): so muß sie sich subjectiv um so bestimmter abgrenzen, damit der Unterschied der Verzeihlichkeit und Unverzeihlichkeit begründet sei. Die eine Sünde wird von dem durchaus Freien, Urtheilsfähigen, Erleuchteten, der direct negirt, was er schon bejaht und ergriffen hat, die andere mit beigemischter Unfreiheit oder Unwissenheit begangen, so daß der Weg zur Reue und Verzeihung offen bleibt. Jene endigt unvermeidlich reuelos, obwohl der Grund ihrer Unverzeihlichkeit wesentlich nur in der Unbedingtheit des angenommenen Lossagungsactes be-

[1]) Gerhard, Loci theol. tom. V, p. 84. Quenstedt, l. c. II, p. 80 sqq.

steht.[1]) Die „materielle" d. h. objective Seite dieser Erklärung hat einen gefährlichen Anschein; denn wie leicht konnte sie verführen, kirchliche Apostaten oder hartnäckige Ketzer zu Sündern wider das Wort Gottes mithin wider den h. Geist zu stempeln! Aber es lag an der doctrinalen Einseitigkeit des Standpunkts, daß der Geist, welchem der Frevel gilt, sofort in das geschriebene Wort und die Lehre gebannt, in Stoff und Inhalt umgesetzt wurde. Denn übrigens bekennt Quenstedt offen, daß dieses höchste Vergehen in der Erfahrung nicht füglich aufzufinden sei, weil dessen formelle Requisite weder vor noch nach dem Tode des Sünders mit Sicherheit nachgewiesen werden können.[2]) Er läßt also dasselbe als den äußersten Grad sündhafter Energie in problematischer Mitte stehen zwischen dem bloß Gedachten und dem menschlich Nachweisbaren. Doch auch dieses Problematische wird wichtig durch seine Stellung zum Ganzen und die Ableitung aus dem letzten Grunde. Wenn irgend welche, so sind die Thäter der Lästerung wirklich Verlorene und müssen als in thatsächlichem Gegensatz zur Erwählung befindlich angesehen werden. Der confessionelle Scharfsinn übersieht diesen Gesichtspunkt keineswegs. Für Reformirte giebt es keinen entscheidenden Grund der Verlorenheit als die Verwerfung oder Uebergehung der göttlichen Gnade, welche die Thäter durch Veranlassung der That in die Zahl der Verworfenen stellt. Diesen hält nun Quenstedt das ungeheure Gewicht der Sünde selbst entgegen; sie ist es, welche

---

[1]) Quenstedt l. c. p. 83. 85. 86. sect. polem. p. 164. Die Bibelstellen, um welche sich die Erklärung dreht, sind außer Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 28. Luc. 12, 10. noch Hebr. 6, 4. 5. 6. 10, 26. 29.

[2]) Ibid. p. 157. Nemo facile peccati in sp. s. accusari debet, praesertim si in vivis adhuc sit, cum satis non constet, an omnia requisita in eo conveniant, imo nec post mortem, cum ignoremus, annon in agone fuerit conversus et ad poenitentiam redierit. Als mögliche Beispiele werden p. 158 angeführt: Pharao, Kaiser Julian und Franciscus Spiera, welcher 1548 zu Venedig vor dem päpstlichen Legaten die erkannte Wahrheit abschwor (Sleidanus lib. XXI). Aber nur von Julianus leugnet Quenstedt nicht entschieden, daß er des Frevels anzuklagen sei. Ob jene Phärisäer, die Christus beschuldigt, Lästerer des Geistes gewesen, ist ebenfalls streitig, wird indessen von Quenstedt bejaht.

den Faden der Gnade zerreißt. Damit sie es könne, damit die Brücke des Heils unwiederbringlich abgebrochen sei, muß sie zuvor geschlagen und die volle Wirkung des h. Geistes geschmeckt sein (Hebr. 6, 4), von welcher der Sünder mit absoluter Freiheit (Hebr. 10, 26) sich abwenden will. Der Abfall in die Lästerung des Geistes muß von ähnlicher Höhe geschehen wie der erste Sündenfall, wenn er ähnliche ja noch schwerere persönliche Folgen haben soll. Erweckte und Wiedergeborne sind daher, so behaupten die Lutheraner mit wenigen Ausnahmen (B. Meisner und Feuerborn), die Einzigen, deren subjective Beschaffenheit überhaupt die Lästerung des Geistes möglich macht,[1]) während sie nach reformirter Ansicht gerade von diesen niemals ausgehen kann. Die beiderseitige Consequenz war durch das fragliche Verhältniß der Wiedergeburt zur Erwählung gegeben, hat aber auch noch einen inneren subjectiven Sinn. Das Bewußtsein der Wiedergeburt enthält zwei Momente, die Heilserfahrung, welche zurückschaut und den erlangten neuen Zustand mit dem alten vergleicht, und die vorwärts blickende Heilsgewißheit. Die letztere wird durch sich selber gehalten oder tritt nicht eher ein, als bis sie für immer feststeht, während von der andern, — und dies wäre der Gesichtspunkt der Lutherischen Anschauung, — leichter denkbar erscheint, wie der Wille sie preisgeben und vernichten könne. Welche von beiden Ansichten Recht habe, kann an dieser Stelle nicht untersucht werden; wir meinen aber von der Lutherischen, daß sie die tiefere Erkenntniß der Sünde und der Freiheit an den Tag lege.

Genug von dieser merkwürdigen Einzelnheit. Im Verlauf unserer Mittheilungen sind die Artikel von Gott, dem Menschen und der Person des Erlösers hinreichend besprochen worden; nur der subjective Heilsproceß bedarf noch einiger Auseinandersetzung, weil derselbe erst spät eine systematische Durchbildung erfahren hat. Die frühere noch lockere Verknüpfungsart ließ es nicht

[1]) Von den Pharisäern war dies schwer nachzuweisen, vgl. Quenst. l. c. p. 158. Dieser fügt noch die Frage hinzu: An pro peccante in sp. s. orandum? Vgl. übrigens Feurbornius, De pecc. in sp. s. Maresius, De eodem disput. Walch, Bibl. theol. sel. I, p. 88. 90.

dazu kommen, daß das zugehörige Material, welches in der Mitte lag und mit jedem der übrigen zusammenhing, zu einem gegliederten Ganzen gefügt wurde; die genaue Umschreibung des Heilsweges lag ohnehin den älteren Schriftstellern fern. Gnade, Rechtfertigung und Glaube stehen bei Melanthon als Mittel, Hoffnung und Liebe als Früchte des neuen Lebens neben einander. Hutter, nachdem er von Gesetz und Evangelium gehandelt, läßt justificatio, electio, bona opera und poenitentia folgen, die gratia bildet bei ihm keine Ueberschrift. Gerhard umgekehrt geht von der Buße zur Rechtfertigung und den guten Werken über und zieht die Erwählung, deren Stellung überhaupt schwankt, zur Providenz. Alle diese Titel nehmen den mittleren Raum zwischen der Christus- und Menschenlehre und den Sacramenten oder der Kirche ein. Die analytische Regel nöthigte nachher zu einer festeren Abstufung. Da die Namen der Buße, Rechtfertigung und der Werke ziemlich weit aus einander liegen und kein Bild eines subjectiven Vorgangs gewähren: so schien es zweckmäßig, durch Zerlegung und gleichförmige Benennung gewisse Stadien aufzufinden, welche den Proceß der werdenden und sich vollendenden Heilsgewinnung, den modus consequendi salutem, erschöpfend darlegen sollten. Die Justification, die bisher Alles gewesen war, mußte sich gefallen lassen, als Theil des Ganzen zu gelten. Zuerst, soviel ich finde, bildet Hülsemann eine Stufenfolge, nach welcher die Anwendung der gesammten Heilskräfte in den Acten des Berufens, Bekehrens (per poenitentiam et baptismum), des Rechtfertigens, Erneuerns, Befestigens und Erhaltens (confirmatio et conservatio per sacram coenam), des Einigens mit Gott, Erwählens und Verherrlichens vor sich gehen soll.[1]) Sodann zählt Calov Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Bekehrung, Rechtfertigung, Buße, Einigung mit Gott, Heiligung und Verherrlichung in gleicher Reihe auf, lauter Namen, die früher schon üblich gewesen, jetzt aber in einen Cyklus verbunden werden.[2]) Aehnlich verfährt König, noch ge-

[1]) Hülsemanni extensio breviarii cp. IX, p. 114.

[2]) Vgl. das Compendium Calovs: Theol. positiva p. 486 (σωτηριοποιία). Dazu Schmid, Dogm. der ev. Luth. K. S. 324.

nauer Quenstedt. Dieser beginnt den dritten Haupttheil (de principiis salutis) mit der allgemeinen göttlichen Güte und der besonderen Prädestination; demnächst folgt die ganze Christologie, dann der Heilsweg unter dem Gesammttitel der gratia applicatrix und bestehend aus den Acten der vocatio, regeneratio, conversio, justificatio, poenitentia et confessio, unio mystica und endlich renovatio oder sanctificatio.[1]) Nach Quenstedt muß also die Verwirklichung des Heils durch die Gnade, weil der Mensch wenig Antheil an ihr hat, mit der objectiven Mittheilung desselben durch die Menschwerdung Christi unter denselben Begriff des principium salutis fallen. Die fernere Beschreibung des Cyklus hatte die besondere Schwierigkeit, daß sie einen schrittweisen Erfolg darstellen sollte, der doch kein bloßer Uebergang, kein relativer Fortschritt der Besserung war. Man wollte den Proceß verständlich machen, indem man ihn nachrechnete, durfte ihm aber nicht das Ansehen einer moralischen oder mystischen Skala geben, ohne Gefahr den in der Mitte liegenden Gegensatz zu verwischen. Zwischen absoluter Passivität des den ersten Gnadenwirkungen ausgesetzten Menschen und freier Mitwirkung an seiner Seligkeit bleibt immer ein Bruch, der sich durch keine Abstufung ausgleichen ließ. So genau also auch Quenstedt seine Heilsacte theilen, so scharf er überall den terminus a quo und ad quem abgrenzen und jedes Erklärungsmittel der Causalität anwenden mag: immer blieb ein Unlösbares übrig, und nicht wohl konnte es dabei ohne Willkürlichkeiten abgehen. Der erste Act der Berufung enthält nur die allgemeine Kunde der wahren Gottesverehrung, diese aber als an die ganze Menschheit gerichtet, da der berufende Wille Gottes (voluntas antecedens) keine Ausnahme kennt.[2]) In dem zweiten Stück der Regeneration wird der Einzelne schon von der Wir-

[1]) Quenst. p. III, p. 461 sqq. Vorangeht der Abschnitt redemtio (i. e. liberatio per interveniens pretium), welcher auf das Werk Christi zurücksieht und den Uebergang zum Folgenden bildet.

[2]) Syst. III, p. 465. Die Berufung hat stattgefunden tribus vicibus, tempore protoplastarum, Noachi et apostolorum. Nach S. 469 sollen sogar die Amerikaner vor Alters die Kraft der apostolischen Predigt erfahren haben.

kung des Geistes innerlich ergriffen. Damit aber die Wiedergeburt (nach Andern Erleuchtung) nicht schon Alles besage, muß sie willkürlich auf die erste dynamische Belebung des Todten durch Wort und Sacrament beschränkt werden; Quenstedt datirt sie bis dahin, wo die Glaubenskräfte in den Berufenen eingetreten sind, und macht die getauften Kinder zu unbewußten Theilnehmern an ihr.[1]) Das größte Gewicht ruht offenbar auf dem dritten, der Bekehrung (conversio, ἐπιστροφή), welche schon die Concordienformel (Sol. declar. II, 8) auszeichnet, und der Name ist absichtlich gewählt, weil er theils schon Bewußtsein voraussetzt, theils gerade den Moment bezeichnet, wo die bisherige Lebensrichtung des natürlichen Menschen in die entgegengesetzte wirklich umschlägt. Bekehrung soll Verpflanzung in den Stand des Glaubens aus dem der Sünde bedeuten, verbunden mit dem Hinblick auf das Verdienst Christi gegenüber der eignen Sünde. Aber welch ein Abstand selbst nach vorangegangener Wiedergeburt zwischen dem status peccati und status fidei! Der Theil des Gnadenwerks erscheint wieder als Ganzes, wenn versucht wird, dessen Zustandekommen durch Theilungen vorstellbar zu machen, so daß innerhalb der Bekehrung wieder ein eigentlich Bekehrendes auftritt. Um einigermaaßen die Kluft zu füllen, versetzt Quenstedt an diese Stelle die bekannte Reihenfolge von gratia incipiens, praeparans, trahens sive pulsans, operans, perficiens et inhabitans, lauter Thätigkeiten, bei welchen das menschliche Subject keine andere Freiheit als die des möglichen Widerstandes besitzt.[2]) Doch fragt sich ferner, wie in den Functionen des Willens und Verstandes (intellectus) die innere Umwandlung vor sich gehe. Das Interesse der Lutherischen Ansicht forderte es, diesen Vorgang von jedem natürlichen Bildungsproceß oder Wechsel der Entschließung zu unterscheiden und doch nicht als unmittelbare Einimpfung neuer Gedanken und Willensregungen vorzustellen. Der Ungläubige wird nicht dadurch bekehrt, daß das Wort Gottes ihm einen neuen,

[1]) Ibid. p. 476.

[2]) Ibid. p. 584 sqq. In der polemischen Section wird gegen Pelagianismus, Synergismus, Calvinismus und Irresistibilität gestritten.

glaublichen Inhalt gegenständlich vorhält, ebenso wenig dadurch, daß der Geist ohne Wort ihm einen andern Gott zugewandten Habitus einflößt. Sondern mit dem Wort als Inhalt und Object angesehen muß eine treibende, rathende, lenkende Kraft der Gnade verbunden sein, welche zuerst den natürlich-sündhaften Widerstand des Menschen zurückdrängt, dann eine indifferente Pause des Innehaltens bewirkt, bis zuletzt das so lange Widerstrebende sich dem neuen Zuge gehorsam hingeben kann. Nach diesen Uebergängen wären die eben genannten Functionen der Gnade zu vertheilen. Die bekehrende Macht ist ein Zusammensein von Inhalt und Kraft, aus welchem die Bestandtheile des Glaubens, als Kenntniß, Beistimmung und Vertrauen im Subject erwachsen. Sie ist zwar stark genug, um alle Hindernisse zu überwinden, steigt aber der göttlichen Ordnung gemäß nie bis zur Unwiderstehlichkeit.[1]) Der vierte Fortschritt d. h. der der Rechtfertigung scheint gar nicht in diese Reihe zu gehören; denn diese besagt nicht ein Wirken der Gnade im Menschen, sondern ein Thun Gottes auf und

[1]) Die Wichtigkeit dieses Bekehrungsbegriffs hat mehrere bedeutende Monographieen veranlaßt. Wir erwähnen Hülsemanni Diatribe scholastica de auxiliis gratiae Lips. 1652, welche sich hauptsächlich mit diesem Gegenstande beschäftigt und die Lutherische Ansicht gegen Arminianer, Papisten und Calvinisten rechtfertigt. Vergl. zum Obigen bes. Diatr. p. 7. 174. 180. 189. 195. 239. 247—49. 274. 296. Wissenschaftlicher gehalten ist J. Musaei Tractatus theologicus de conversione hominis peccatoris ad Deum Jen. 1661. Nach gründlicher Untersuchung der biblischen Benennungen unterscheidet Musäus disp. I die active Seite des Bekehrens von der passiven des Bekehrtwerdens als conversio transitiva und intransitiva, hält sich jedoch am Meisten bei der letzteren auf. Den Ausgangspunkt (terminus a quo) bildet aber hier nicht die Erleuchtung, sondern die Reue als Erkenntniß zunächst der Thatsünden und Mißfallen an denselben. Daraus erwächst das Verlangen, von dem Schrecken des verdammenden Gesetzesurtheils frei zu werden; dieses Bedürfniß macht den Uebergang zum Glauben. Das intellectuelle Moment des Glaubens (notitia, assensus) geht dem sittlichen (fiducia) voran, bis endlich die apprehensio meriti Christi erreicht ist. Hierauf wird erörtert disp. III, wieweit auch die habituelle Sünde durch die Bekehrung überwunden werde. Am Längsten hält sich Musäus dabei auf, die innere Natur und die Acte des Glaubens mit Rücksicht auf die Polemik des Jesuiten Erbermann auseinander zu setzen. Man sieht, daß hier der Begriff der Bekehrung selbständiger gefaßt und organischer entwickelt ist.

über ihn. Und doch ist das ganze Lehrstück darauf angelegt, eben diese Justification als entscheidenden Wendepunkt und Kern in der Mitte zu haben und von dem aus der Bekehrung gewonnenen Glauben zu dem überzugehen, wozu dieser das Werkzeug ist. Der Darsteller hat diese Schwierigkeit nicht empfunden; aber sie wird dadurch in Etwas ausgeglichen, daß die Rechtfertigung, obgleich außerhalb des Gläubigen erfolgend und insofern dem hier vorwaltenden Gesichtspunkt fremd, doch auch für dessen subjectives Fortschreiten eine Frucht abwirft, nämlich Stärkung des Glaubens und Gewißheit des Heils, und zugleich soll sie für mehrere der folgenden Acte die hervorbringende Ursache sein. Noch auffallender ist die Stellung der Buße und des Bekenntnisses, welche den fünften Platz einnehmen. Kann es überhaupt eine Bekehrung ohne Reue geben, und muß sie nicht dieser eher vorangehen als folgen? Hülsemann und Musäus lassen sie wirklich vorangehen, Quenstedt aber hielt sich an das bis zu diesem Punkt angenommene passive Verhältniß zur Gnade; der Reuige sollte aber nicht lediglich leidend und empfangend gedacht werden. Wenn er zerknirscht sich vom Bösen abwendet und vertrauensvoll Gott ergiebt: so kommen Kräfte (contritio et fides) zur Ausübung, die erst durch die Bekehrung ein Dasein in ihm empfangen haben, folglich muß die Buße selber sammt dem noch mehr freithätigen Bekenntniß (confessio) ein Product von jener sein.[1]) Die dogmatische Rücksicht entscheidet gegen die psychologische und erlaubt erst hier zwischen der reinen Receptivität und der beginnenden Mitwirkung des Subjects den Einschnitt zu machen, damit die ganze innere Umkehr schon entschieden sei, ehe sie in der Form der Buße sich nochmals als ein Selbstgewolltes und Selbstempfundenes nicht ohne Antheil der eigenen Kräfte bewahrheitet. Endlich erhellt auch nicht sogleich, wie die Aufeinanderfolge der beiden letzten Stadien, der mystischen Einigung und der Erneuerung gemeint ist. Der Name unio mystica cum Deo läßt sich bis auf den Anfang des Jahrhunderts, ja in Anklängen bis auf Luther ver-

[1]) Quenstedt III, p. 578 sqq. Hülsemanni Extensio breviarii p. 124.

folgen, obgleich er von der Concordienformel noch nicht gebraucht, von den Helmstädtern und Musäus beanstandet, vor Calov und Hülsemann noch keine sichere Stelle im System erhalten hatte.[1]) Quenstedt versteht darunter eine Art von göttlicher Immanenz, das christlich gesteigerte Gegenstück zu dem Sein und Leben der vernünftigen Creaturen in Gott (Apgesch. 17, 28); es ist Einwohnung Christi in unseren Herzen, Vermählung der Gläubigen mit dem Herrn und Aufnahme in dessen mystischen Körper. Gegenwärtig trägt diese Einigung noch den Charakter der Gnade (gratiosa), jenseits den der Herrlichkeit (gloriosa). Soll die Annahme einer mystischen Union nicht vereinzelt stehen: so muß sie auf das Geheimniß des ehelichen Bundes der Gemeinde mit Christo (Eph. 5, 32) bezogen und mit der Verbindung der beiden Naturen Christi so wie mit der sacramentlichen Union wenigstens analogisch ver-

[1]) Ibid. p. 614. Ueber die Geschichte dieser Lehrbestimmung bemerke ich Folgendes. Der erste Keim geht auf Luther zurück, dessen gesunde und naive Mystik nur durch das Bewußtsein einer wirklichen und wesenhaften Gottesgemeinschaft befriedigt werden konnte. Seine Abendmahlslehre war aus diesem Bedürfniß wenigstens theilweise hervorgegangen. Aber auch außerhalb dieses Zusammenhangs protestirt er überall gegen den verständigen Spiritualismus derjenigen, welche Gott oder Christus in uns nur speculativ, im Himmel dagegen wirklich gegenwärtig denken wollten. Sein Gemüth forderte ein reales und unaussprechliches Zusammensein (s. die Stellen bei Quenstedt III, p. 632. Hülsemanni Extensio brev. 232). Die Melanthonischen Symbolschriften nehmen diese Tendenz nicht vollständig in sich auf, da sie mehr eine operative als mystische Gegenwart Gottes in den Gläubigen gelten lassen. Die Concordie genehmigt dagegen unter Abweisung Osianders den Ausspruch: Deum (essentialem justitiam Dei) in credentibus habitare (Solid. declar. cp. III, p. 132. 34 ed. Francke). Um 1619 wurde durch Feuerborn die mystische Union als approximatio substantiae divinae ad fideles eingeführt. Mehr als stetiges und unbeschreibliches Einwohnen Christi in uns, als gegenseitige aber von Christus allein thätig vollzogene innigste Verbindung dachte sie Gerhard, auf welchen sich Baier beruft Comp. p. 763. Gerhard bezieht sich zwar mehrfach auf diese Idee (Loci theol. tom. XV, p. 20. 21. XVI, p. 165. 66), hat sie jedoch so wenig als Hutter im Compendium förmlich in den Proceß der Heilsordnung aufgenommen. Hierauf folgen erst die Erklärungen von Hülsemann, König, Theol. pos. p. 211, von Calov, Syst. X, p. 506, durch welche dieser Stufe der Gnadenwirkungen ihre Stelle in dem subjectiven Proceß der Heilsaneignung zugewiesen wurde. Vgl. Schmid, a. a. O. S. 390.

glichen werden. Sie wird dadurch selbst ein Ueberschwengliches, welches hinausgeht über die bloße Harmonie der menschlichen Affecte mit Gott und die stetige Wirksamkeit Gottes in den Gläubigen. Beides würde dem Inhalt des Johanneischen ἓν εἶναι noch nicht gleichkommen. Die Erklärer scheuen sich nicht, die Substanzen der beiderseitigen Subjecte, der Trinität und des Menschen, als das zu Verbindende anzusehen; und damit dies nicht nach einer Weigelschen Vergöttlichung klinge noch mit dem gleichnamigen christologischen Geheimniß vermischt werde, bedienen sie sich der künstlichen Definition: substantiarum sed non substantialis unio sive (vera et realis) conjunctio (approximatio). Um so mehr fragen wir jetzt: sollte nicht die geheime Annäherung der Substanzen, statt nur hinüberzuleiten zu dem letzten Stadium der Erneuerung oder Heiligung, selber den Cyklus abschließen? Genetisch betrachtet würde die letztere gewiß das rechte Element sein, innerhalb dessen sich jene mystische Verbindung wie ein Ewiges im Zeitlichen, ein Wesenhaftes im Wirkenden vollzieht. Quenstedt rechtfertigt seine Ordnung vom Standpunkte menschlicher Wahrnehmung, da nur aus den Merkmalen der Heiligung d. h. den guten Werken das Vorhandensein der mystischen Einigung geschlossen werden dürfe. Möglich daß schon für das überwiegend praktische Interesse der Heilslehre eine Aufeinanderfolge angemessen war, welche statt in einen mystischen Endpunkt auszugehen, vielmehr zuletzt bei dem Ziel des heiligen Wandels und der frommen Thätigkeit anlangte. Irren wir jedoch nicht, so gab auch hier eine dogmatische Rücksicht den Ausschlag. Denn Quenstedt erklärt die Erneuerung dahin, daß sie das göttliche Ebenbild zurückrufen und einen Zustand schaffen soll, aus welchem die guten Werke wie Wirkungen inwohnender Heiligkeit hervorgehen.[1]) Diese Wieder-

[1]) Quenstedt III, p. 635. Renovatio et sanctificatio, sive sumatur pro actu transeunte sive pro habitu permanente, iterum suos habet effectus proprios, qui sunt ἀποτελέσματα virtutum internarum et externarum. Effectus autem immediatus est instauratio imaginis divinae seu novitas vitae et sanctitas nobis inhaerens

herstellung des göttlichen Ebenbildes weist aber auf dessen Verlust und somit auf den wichtigsten Wendepunkt des Systems zurück; sie schien daher, indem sie durch ihren letzten Eintritt die Vollendung der gesammten Erlösungswirksamkeit der Gnade bezeugte, selbst den angemessensten Abschluß des Heilsprocesses darzubieten. Wie dem übrigens auch sei: jedenfalls bleibt die unio mystica, auch wenn sie nicht die letzte Stelle einnahm, doch das charakteristische Merkmal der Lutherischen Anschauung, und sie bezeichnet ein Aeußerstes und Unbeschreibliches, bis zu welchem die Gläubigen in der Gemeinschaft mit Christus erhoben gedacht werden; und was ihr folgt, soll sie eigentlich nicht nach Oben hin steigern, sondern nach Außen bethätigt und wirksam darstellen.

So war aus einem einfachen Thema ein Klimax geordneter Bestimmungen geworden. Die kirchliche Dogmatik hat wenig so eigenthümliche Bildungen aufzuweisen als diese, welche zwar nichts Neues hervorbringt, aber dem Reichthum der in der Heilslehre angesammelten Ideen Gestalt giebt, den wundervollen Drang der Gnaden- und Geisteswirkungen für das menschliche Verständniß übersichtlich macht, den bisher willkürlichen Sprachgebrauch regelt und für das Unbeschreibliche selbst Wort und Namen findet. Zu psychologischer Beobachtung war hier noch mehr Gelegenheit gegeben als in der Theorie vom Ursprunge der Sünde, sofern das Emporkommen zum Bewußtsein, zum Wollen und Thun des Guten stufenmäßiger vorgestellt wurde als der plötzliche Sündenfall. Auch verwahrt sich Quenstedt gegen den Mißverstand, als ob die erwähnten Stadien ein zeitliches Nacheinander und nicht vielmehr einen durch innere Causalität bedingten und der menschlichen Fassungskraft angepaßten Verlauf vergegenwärtigen sollten;[1]) er beweist also, daß er die Sache nicht geistlos noch unpsychologisch

complectens caritatem aliasque virtutes Christianas. Mediatus sunt bona opera externa in sensus incurrentia seu observatio mandatorum Dei primae et secundae tabulae.

[1]) Quenst. III, p. 621. Regeneratio, justificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores adeo, ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent.

anschaut. Wenn dennoch der genetische Gesichtspunkt, wie wir gesehen, nicht rein durchgeführt worden und gegen die Stellung der Buße und Bekehrung sich gegründete Einwendungen erheben ließen: so erklärt sich das aus der Einwirkung systematischer Gründe, welche besonders in der ersten Hälfte des Processes die Anknüpfung an anthropologische Momente, welche immer irgend einen Grad menschlicher Mitthätigkeit verrathen hätten, hinderte. Ohne Zweifel ist das so entwickelte Lehrstück mehr als eine scholastische Erdenkung. Die Wichtigkeit desselben wird noch erhöht, wenn wir Folgendes beachten. Die Idee der mystischen Einigung mit Gott hatte Aufnahme gefunden an dieser Stelle; sie entsprach dem Sinne nach ungefähr dem, was im ersten Theil des Systems fruitio Dei, Genuß des ewigen Lebens und der Freuden des Himmelreichs hieß und den formalen Endzweck der Theologie ausdrücken sollte. Das Dogma kannte mehrere andere wunderbare Verbindungen entgegengesetzter Naturen, die unio sacramentalis und personalis; zu diesen trat unsere unio mystica hinzu als Anerkennung, daß auch das neue Leben der Christen bis zu jenem geheimnißvollen Höhepunkt der Gottgemeinschaft emporrage.[1]) Dadurch wurde Zweierlei erreicht. Zuerst erhielt der mystische Zug und Trieb, welcher von Anfang an dem Lutherischen Glaubensleben einwohnend an verschiedenen Stellen zum Vorschein gekommen war, hier seine gesetzmäßige Befriedigung; der trockne Verstand der Dogmatisten konnte ihn nicht auslöschen, noch die Polemik gegen die

[1]) Daher wird die unio generalis, in welcher der Schöpfer sich mit allen Menschen befindet, streng von der specialis, zu der nur die Gläubigen gelangen, geschieden. Der Zustand des Geeinigtseins enthält eine wunderbare Wechselwirkung, einen geistigen Verkehr Gottes und Christi mit den Seelen (communicatio unitorum reciproca) der sie in den Stand setzt, das Leiden und Leben des Erlösers in sich zu tragen. Gal. 2, 19. 20. Ephes. 2, 6. Col. 2, 20. 3, 1. Quenst. p. III. p. 621. 22. Bei dieser Gelegenheit wird auch von Quenstedt l. c. p. 624 der Ausspruch Luthers (Comment. in Gal. cp. 2): Ego sum Christus, also entschuldigt und erklärt: Sed statim se explicat addens, i. e. Christi justitia, vita, victoria est mea, et vicissim Christus dicat, Ego sum ille peccator, i. e. ejus peccata, mors etc. sunt mea. Nec dicit, quod fiant una persona, sed una quasi persona. Vide Walchii Bibl. theol. II, p. 763.

falsche Mystik verdächtig machen. Dann kann ich auch nicht umhin, hierin eine Andeutung zu finden, welche den Sinn des ganzen Lehrsystems, sofern es die Bedeutung des Christenthums interpretiren will, erweitert. Die Erklärung der ursprünglichen Gerechtigkeit weiß nämlich Nichts von einer mystischen Einheit des ersten Menschen mit Gott. Das wiederhergestellte Ebenbild, obwohl immer noch den Einflüssen der Sünde ausgesetzt, übertrifft also in gewisser Beziehung das ursprüngliche, das Ende reicht weiter als der Anfang. War es eine Einseitigkeit, wie wir behauptet, daß schon Melanthon die ganze Summe des Christenthums auf den Glauben an die Wiederherstellung des Verlorenen reducirte und den Nachfolgern denselben Grundgedanken überlieferte, der dann auch in aller dogmatischen Construction vorherrschend blieb: so ergiebt sich hier ein Grad der Gnadenwirkungen, welcher über diese Grenze hinaustrieb. Mag dies auch nur eine unwillkürliche Erhebung gewesen sein, von der die Dogmatiker selbst keinen weiteren Gebrauch machten: immer gab sie doch eine Gelegenheit, in dem Ertrag der göttlichen Schöpferkraft des Christenthums neben dem Wiedergewinn des Verlorenen ein Höchstes und Vollendendes zu erblicken, welches den erwählten Gliedern der Menschheit mehr mittheilt, als sie durch ihren Abfall eingebüßt hatten.

Die drei ersten Theile des Quenstedtischen Systems umschreiben wesentlich den ganzen Umfang des positiven Gedankengehalts; auch die Mittel des Heils und die Folgerungen für das jenseitige Leben sind in dem Vorigen mitbegriffen, und nur weil sie eine abgesonderte Behandlung bedürfen, treten sie in einem vierten Theil als media salutis zusammen. Ueber diesen genüge uns eine kurze Erwähnung. Quenstedt theilt die Gnadenmittel, je nachdem sie dem Menschen dargereicht werden (δοτικά), oder der Aneignung des Dargebotenen von seiner Seite dienen (ληπτικά).[1]) Das Wort Gottes eröffnet die erste Klasse. Noch Gerhard hatte Gesetz und Evangelium als die beiden Arten der göttlichen Kund-

[1]) Systema IV, p. 281.

gebung besonders und zwar vor der Rechtfertigungslehre behandelt; später wurde nach Anleitung der Concordienformel die Zusammenfassung unter dem Namen Wort Gottes und in Verbindung mit den Sacramenten als Gnadenmitteln zur Regel. So benannt und gestellt wurde der Abschnitt de verbo divino wichtig und für die Zukunft fruchtbar; denn er unterhielt außer der rein normativen noch eine andere mehr geistige und organische Betrachtung der h. Schrift. Quenstedt versäumt diese Gelegenheit nicht; nachdem er die Naturen von Gesetz und Evangelium verglichen und namentlich hervorgehoben, daß die evangelischen Verheißungen nicht conditional sondern als reine Gnade zu verstehen seien und jeder andere Inhalt von dem engeren Begriff des Evangeliums ferngehalten werden müsse: [1]) ergiebt sich der Uebergang zu den sacramentlichen Gnadenmitteln leicht. Bei der Taufe war am Stärksten die Nothwendigkeit der Annahme, die Unentbehrlichkeit der Wirkung (fidei et gratiae foederalis collatio) zu versichern, auch hielt es schwer, die Kindertaufe biblisch zu belegen. [2]) Das Abendmahl aber forderte die zahlreichsten polemischen Bemühungen, denn hier war Alles streitig, sowohl die Art der Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen, als auch das Verhältniß des Genusses zu der subjectiven Beschaffenheit der Genießenden, und endlich die Wirkung des Empfangs so wie auch die Beurtheilung

---

[1]) Ibid. IV, p. 65. Die Controverse über Eintheilung des Dekalogs findet sich erörtert p. 25.

[2]) Ibid. p. 138. In Ermangelung directer Beweisstellen mußten indirecte Folgerungen entscheiden. Man schloß daher 1. aus der analogischen Uebereinstimmung der Taufe mit der Beschneidung, 2. aus der Allgemeinheit des Auftrags Christi Matth. 28, 19, der jedoch nach Andern gerade gegen die Kindertaufe sprechen sollte, 3. aus der Nothwendigkeit der Taufe Joh. 3, 5. 6, 4. aus der Gemeinschaftlichkeit der Verheißung Genes. 17, 7. Apgsch. 2, 38, 5. aus Gottes Güte, die sich auch auf die Kinder erstrecken muß, 6. aus der von Christus geübten Handauflegung Matth. 19, 14. Luc. 18, 15, 7. aus der Beständigkeit der apostolischen und kirchlichen Praxis, endlich aus dem seltsamen Grunde, daß die Rettung von der Sündfluth ein Typus der Taufe sei, daher wie damals die Gefahr Alle in die Arche genöthigt habe: so jetzt die Kinder auch ohne dringenden Nothfall zur Taufe gebracht werden müßten.

der Elemente außerhalb der Sacramentshandlung.[1]) Die ganze Vertheidigung der Lutherischen Ansicht geht wie vormals von dem Grundsatz aus, daß in so entscheidenden die evangelische Gemeinschaft selbst constituirenden Aussprüchen nur der Wortlaut (τὸ ῥητόν) gelte. Auf diesen Wortverstand gründet sich der Begriff der „realen sacramentlichen Einigung," aus welchem die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl und der mit dem Munde stattfindende, also vom Glauben unabhängige Genuß (manducatio oralis) abgeleitet wird.[2]) Die Reformirten, obwohl sie gleichfalls eine unio sacramentalis annahmen, werden als Leugner derselben dargestellt. Quenstedt wirft in der Bestreitung Zwingli und Calvin zusammen und verbindet die Polemik gegen die Calvinisten mit der gegen Socinianer und Arminianer, während er die Antirömische Controverse absondert und erst bei der Erklärung der Consecration folgen läßt, wodurch der Zusammenhang des Abendmahlsstreits in ein schiefes Licht gestellt wird.[3]) Zu Statten kam es ihm bei der Widerlegung, daß die reformirten Erklärer darüber uneins waren, ob sie den tropischen Sinn der Einsetzungsworte an die Copula oder an das Prädicat des Satzes anknüpfen sollten.[4]) — Im Nächstfolgenden erscheint es auffallend, daß Quenstedt die zweite Klasse der Heilsmittel, d. h. die media salutis ληπτικά, mit dem rechtfertigenden Glauben beginnen läßt.[5]) Denn theils zerreißt diese Behandlung den natürlichen Zusammenhang und holt etwas Fundamentales in die Mitte Gehöriges an später Stelle nach, theils bringt sie den Glauben unter gleiche Kategorie mit guten Werken, Gebet und christlicher Leidensprüfung, mit Dingen, die erst auf der Grundlage jenes Werth haben sollen. Quenstedt und König stehen mit dieser Zusammenstellung ziemlich allein, und ihre

---

[1]) Ibid. p. 177.

[2]) Ibid. p. 181. 82. Ueber den zwischen Calov und Meisner im J. 1678 zu Wittenberg vorgefallenen Streit betreffend die unio sacramentalis und einige andere Punkte s. Tholuck, a. a. O. S. 383 ff.

[3]) Quenst. IV, p. 185 sqq. 220.

[4]) Ibid. p. 191.

[5]) Ibid. p. 281.

Meinung kann nur sein, diese Abtheilung dadurch völliger auszustatten, daß sie das ganze subjective Medium des christlichen Gnadenstandes von Anfang an, also den Glauben mit eingerechnet, dahin verlegten. Materiell läßt Quenstedt den Glauben ebenfalls nicht mehr aus zwei, sondern aus drei Theilen bestehen, indem er Kenntniß und Beistimmung (notitia, assensus) auf die intellectuelle, Vertrauen (fiducia) auf die sittliche und praktische Seite bezieht.[1]) Die Form desselben ist die der Annahme, er kommt durch eine kenntnißnehmende, dann billigende und zuletzt individuell aneignende (actus voluntatis) Thätigkeit zu Stande. Gegenstand desselben bleibt die Gnadenverheißung allein, nicht das Wort Gottes überhaupt, an welches freilich um jenes willen die christliche Ueberzeugung gebunden sein muß. Schon Gerhard beherrschte die Bestimmungen, nach welchen der Glaube in jener unbeschreiblichen fiducialis apprehensio culminirt und weder Socinianisch noch katholisch mißgedeutet werden kann; bei Quenstedt sind sie vollkommen abgeglättet und geschärft.[2]) Die Artikel vom Kreuz und der Le-

[1]) L. c. p. 286.

[2]) Ibid. p. 287. An fides justificans non solum sit assensus sed etiam notitia? contra Pontificios. — An obedientia sit fidei justificantis forma et veluti anima? contra Socinianos. — Als Curiosität erwähne ich hier die Beschreibung eines von den Katholiken empfohlenen Glaubensmotivs, welches den Namen fides compendiosa oder carbonaria führte. Zur Erklärung des Namens bezieht sich A. Gleich, De fide carbonaria. Lips. 1697 auf Stanislaus Hosius libro III, Contra Prolegg. consultationis Brentii, wo gesagt wird, es sei Nichts gefährlicher, als sich mit dem Satan in einen Streit über die h. Schrift einzulassen. Tum vero, fährt Hosius fort, fuerit tutissimum, exemplum sequi carbonarii cujusdam, ex quo cum animi causa vir quidam doctus quaesivisset, quid crederet, symbolum recitavit. Cum interrogaret ille, quid praeterea crederet, respondit, quod ecclesia credit catholica. Ille vero, quid credit ecclesia? Quod ego, inquit, credo, cumque ille subinde quaereret, circulo hoc usus carbonarius nihil amplius respondit, — — nec ille aliud quidquam ab eo elicere potuit. Fertur autem evenisse postea, ut vir ille doctus et s. literarum peritus in gravem morbum incideret deque vita sua periclitaretur: ortus est cum eo quoque tum satanas disputare quidque crederet ex eo quaerere. Cumque minis urgeret satanas neque se miser ille explicare posset, venit ei in mentem carbonarii responsum, nec alia fuit ejus vox audita praeter hanc ut carbonarius. Nachher habe er gestanden, daß er in diesem refugium mehr Trost gefunden als in aller Schriftforschung. Damit stimmt überein Bellarmin

bensprüfung, dem Gebet, der Ehe und bürgerlichen Verwaltung bilden noch immer ein lose zusammenhängendes Aggregat, für welches sich noch kein anderer Ort im System gefunden hatte, und in dem Abschnitt von der Kirche kehren die schon von Musäus her bekannten Namen wieder. Auch Musäus machte geltend, daß die Kirche ebenso wohl in dem Verein der sie vertretenden Lehrer und Leiter wie in der Gesammtheit der Gläubigen überhaupt gegenwärtig zu denken sei, und Quenstedt entnimmt hieraus die für die Beurtheilung des geistlichen Amts wichtige Eintheilung von ecclesia repraesentativa und synthetica.[1]) Die Eschatologie erlaube man uns an dieser Stelle mit Stillschweigen zu übergehen; es ist im Ganzen eine trockene Exposition über Tod, Auferstehung, letztes Gericht und Vollendung der Zeiten. Oder sollten wir Etwas anführen: so wäre es die Anhänglichkeit an gewisse Meinungen Luthers. Wie Quenstedt auch jetzt noch alles Ernstes den Papst für den großen Antichrist erklärt und Luthers gewaltiges reformatorisches Angriffswort zum Dogma stempelt:[2]) so bestätigt er auch im Gegensatz zu den Reformirten und vielen Lutheranern (Hunnius, Menzer, Meisner) dessen Meinung von der Judenbekehrung. An das umfassende Eintreten einer solchen vor dem jüngsten Tage zu glauben, sei nur eine menschliche mit dem Chiliasmus und der

---

De arte bene moriendi II, cp. 9. Dagegen bemerkt Gregorius de Valentia Analys. de eccles. p. 205, zur Erklärung des Namens, Nichts sei unzerstörbarer als Kohlen, die deshalb, um für immer Acker- und Landesgrenzen kenntlich zu machen, in den Boden vergraben werden.

[1]) Quenst. Syst. IV, p. 478. Gegen Bellarmin und Becanus wird p. 406 über die Frage gestritten: An B. Lutheri vocatio ad ministerium docendi in ecclesia fuerit legitima et ordinaria?

[2]) Ibid. p. 527. Pontifex Romanus post factam apostasiam est antichristus ille magnus. Grotius hatte dies geleugnet, und es ist merkwürdig, wie sich G. J. Vossius darüber gegen ihn erklärt: Sed tria sunt, quibus sic eos (inimicos) offenderis, ut nec fullo ululam odisse pejus possit. Primum est, quod papam negaris esse illum antichristum. Ac tuae quidem Excellentiae propositum illud video, ut facilius coalescat ecclesia, misere adeo scissa. Illis vero hoc studium, ut quantum pote abhorreant omnes ab ecclesia Romana arceteque sibi adhaereant. Itaque multi existimant, expedire ut credatur antichristus, nec opinionem evellendam animis, utcunque falsa foret. Praest. vir. epist. eccl. p. 816.

absoluten Gnadenwahl verwandte, durch Röm. 11 keineswegs begründete Vermuthung.[1]) Diese Entgegnung war um so willkommener, da sie den Widerspruch gegen das Reformirte bis zum Ende des Werks fortsetzen half.

Die Entwicklung der Lutherischen Glaubenslehre von Hutter bis Quenstedt liegt uns der Hauptsache nach jetzt vor Augen; sie darf eine Vollendung heißen unter Voraussetzung der gegebenen Mittel und Grundsätze. Das Resultat entspricht dem Geiste der herrschenden Kirche nicht weniger wie die höchsten Hervorbringungen der Scholastiker dem des Mittelalters, übertrifft aber diese bei Weitem an innerer Durchbildung. Die früheren Bearbeiter der Loci haben vorherrschendes Verdienst um das Einzelne; unter ihren Händen erhält das Dogma seine stoffliche Abrundung und Consistenz und lernt zugleich durch Gerhard sich wie auf einer mittleren Bahn durch das Labyrinth der häretischen Neben- und Kreuzwege hindurchschlagen. Den späteren Systematikern ist es gelungen, die Lehrstücke analytisch so zu ordnen, daß im ersten Theil der theologische, im zweiten der anthropologische, im dritten der soteriologische Inhalt vorherrscht, und nur für einen letzten gemischte Elemente zurückbleiben. Sie haben im Ganzen angemessen, wenn gleich nicht ohne Willkür, Verwandtes verbunden, durch Festhaltung gewisser Ausgangs- und Zielpunkte Steigerung und Fortschritt in das System gebracht und mit unverbrüchlicher Consequenz dasselbe Gesetz schematisirender Methodik durchgeführt. In dieser Form ist das dogmatische Geschäft ein beschreibendes geworden, das Dogma eine mühevoll erläuterte und gerechtfertigte Definition, umgeben von polemischen Gegendefinitionen. Was den Inhalt betrifft: so ist das am Anfang des Jahrhunderts rechtgläubig Lutherische auch zu Ende das Gültige. Die Melanthonische Richtung war schon früher zurückgewiesen, und ihrer Wiederaufnahme durch Calixt wurde kein materielles Opfer gebracht. Wenn aber dennoch zwischen dem ersten und letzten Stadium des Zeitalters ein Abstand bemerkbar war: so erklärt sich derselbe nicht

[1]) Ibid. p. 615 sqq.

daraus, daß im Verlauf irgend Etwas abhanden gekommen wäre, sondern gerade aus dem Uebermaaß der Continuität. Das Alte festzuhalten dienen neue Kunstmittel. Die technische Verarbeitung derselben liefert ein Ineinander von Form und Stoff, welches absolute Sicherheit verspräche, wenn der Gegenstand sich nicht gegen die Ueberfülle von schützenden Vorkehrungen sträubte. Diese Ueberladung vergräbt und verdunkelt, was erleuchtet werden soll, und raubt dem Gegenstande die Kraft der eigenen Bewegung. Die Menge der demonstrirenden Mittel verbreitet ein äußeres Gepräge von Wissenschaftlichkeit und Gründlichkeit über das ganze Lehrgebäude: aber dessen Beweiskraft scheint erschöpft, ohne doch die von allen Seiten andringenden Widersprüche besiegt zu haben. Das eigentlich Beweisende tritt zurück; die h. Schrift redet nicht mehr frei und aus sich heraus, wenn jedes ihrer Worte augenblicklich in die Kunstsprache der Schule umgesetzt wird. Selbst die Rechtfertigungslehre heißt zwar immer noch Burg und Festung des protestantischen Glaubens, aber sie hat Nichts mehr zu vertheidigen, da sie selber ganz ebenso zurechtgemacht wird wie alles Andere. Daß dieses Dogma außerdem durch das christologische erdrückt worden und eine bedenkliche Schwankung zwischen zwei Mittelpunkten entstanden war, wurde uns ebenfalls schon klar. Nichts war daher für die eingeschlagene Richtung gefährlicher als so vollkommene Werke wie das Quenstedtsche, welche durch ihre eigne Vollendung dem gleichartigen Lehrtrieb die Kraft und Möglichkeit des Fortschritts benehmen und welche kaum noch ein Ziel übrig lassen; selbst ohne anderweitige Angriffe würde sich dieselbe Einseitigkeit des Dogmatismus schwerlich noch lange Zeit aufrecht erhalten haben.

Dritter Abschnitt.

Die reformirten Dogmatiker.

I. Vorbemerkungen.

Die vorangegangene Darstellung hat uns durchaus innerhalb Deutschlands als in dem Sitz der gelehrten Lutherischen Literatur festgehalten, die nun folgende führt uns über die deutschen Grenzen auf einen größeren Schauplatz. Nach langen und blutigen Umwälzungen hatte die reformirte Kirche in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Großbritannien, Ungarn und Siebenbürgen sich theils Herrschaft theils geduldetes Dasein errungen, obwohl nicht überall mit gleicher Erhaltung ihres ursprünglichen Wesens. Am Reinsten verpflanzte sich das Calvinische Kirchenthum auf Schottland, am Wenigsten auf England, welches durch den hierarchisch-politischen Charakter seiner Reformation sich selbst eine eigne kirchliche Entwicklung schuf und die presbyterianischen Grundsätze nur parteimäßig auftreten ließ. Frankreich, anfangs ganz von der Schweiz abhängig, erhob sich allmählich in theologischen Schulen zu einer selbständigen Bedeutung. Deutschland wurde der Sitz paritätischer Confessionen; nachdem außer der Pfalz auch Anhalt, Hessen, Brandenburg und die Stadt Bremen zum Calvinismus übergegangen waren, konnte demselben eine gewisse Gleichberechtigung nicht mehr vorenthalten werden. Auch erhielt die deutsch-reformirte Kirche dadurch eine freiere Stellung, daß die hier entstandenen Bekenntnißschriften wie der Heidelberger Katechismus und die Confession Sigismunds eine Aufnahme in die sogenannte Augsburgische Con-

fessionsverwandtschaft möglich machten, weil sie den streng Calvinistischen Lehrausdruck vermieden hatten. Schon die weite Ausbreitung der reformirten Kirche unter mehrfachen Abweichungen erschwerte die Centralisation. Genf erhielt sich nur bis zu Beza's Tode (1605) auf der Höhe seines Einflusses, nachher trat es auf gleiche Linie mit den übrigen schweizerischen Pflanzstätten, die gegen Ende des Jahrhunderts Frankreich gegenüber wieder eine entscheidende Geltung zu gewinnen suchten. Zunächst trat der confessionelle Schwerpunkt in die Niederlande hinüber. Da aber auch der strenge Calvinismus der Niederlande trotz seiner Verbindung mit der herrschenden politischen Partei nach Außen nur unvollständig obsiegte, da die Dortrechter Beschlüsse in England und theilweise in Deutschland geradehin Widerspruch und in Frankreich nur bedingten Beifall fanden: so führte auch diese Synodalentscheidung nicht dahin, einen bleibenden Mittelpunkt des reformirten Kirchenthums und der Theologie zu gründen. Ohnehin bot Holland nur eine Zeit lang für kirchliche Reibungen den geeigneten Boden dar; bald erwiesen sich die wachsenden Handelsinteressen der häufigen religiösen Aufregung immer ungünstiger, und der heitere gemächliche Volksgeist begünstigte mehr jene arbeitsame Stille, welche in diesem Lande der Blüthe der Kunst und der klassischen und antiquarischen Studien so großen Vorschub geleistet hat. Unter solchen Umständen gab es in der reformirten Kirche dieses Jahrhunderts keine dauernde Suprematie, kein Wittenberg von gleichem Anspruch, Eifer und Ehrgeiz, und die zerstreute Lage der Universitäten erlaubte nicht, daß diese sich mit gleicher Heftigkeit an einander reiben oder gegenseitig überbieten konnten, wie etwa die Facultäten des Lutherischen Deutschlands.

Indessen ist die Wichtigkeit jenes niederländischen Glaubensdecrets nicht gering anzuschlagen. Schon Stäudlin[1]) vergleicht die Dortrechter Beschlüsse und deren Absicht und Wirkung mit denen der Concordienformel. Wie diese Melanthons Ansichten und

[1]) Gesch. der theol. Wissenschaften I, S. 259, wo dann auch noch Spener mit Coccejus verglichen wird.

ähnlichen Abweichungen das Gepräge der Heterodoxie aufdrückte: so sollte zu Dortrecht ein wieder auflebender Zwinglianismus aus den Grenzen der reformirten Kirche ausgeschieden werden. Wir räumen diese Analogie mit Beschränkungen ein. Eine Laienpartei hatte schon am Ende des vorigen Jahrhunderts an der schroffen und supralapsarischen Prädestination Anstoß genommen. Armin brachte eine bereits vorhandene Meinungsverschiedenheit theologisch zum Ausdruck, indem er zuerst nur die unbedingte Gnadenwahl anfocht und dann erst die mit ihr zusammenhängende Lehre von der Sünde zu mildern suchte. Das Dortrechter Decret behauptet nun in seinen fünf Kapiteln bekanntlich Unbedingtheit und an sich seiende Beschränktheit des göttlichen Erlösungswillens, welcher unabhängig von jeder bloßen Voraussicht nur ausführt, was er zur Offenbarung der Gerechtigkeit und Güte vor aller Zeit in sich festgestellt. Für die Erwählten allein ist Christus wirklich gestorben. Durch diese Beschränktheit der Election soll weder der Werth des erlösenden Todes Christi an sich verringert, noch dem Einzelnen die Zuversicht entzogen werden, daß er als Gläubiger auch der erwählenden Gnade sich getrösten dürfe. Der Werth des Glaubens und die Ausdauer der Heiligen (perseverantia sanctorum) werden durch die Prädestination nicht zweifelhaft gemacht, sondern befestigt. Die Synode erklärt sich nicht entschieden für eine supralapsarische Theorie, wohl aber für die unausbleiblichen und durch keine menschliche Willkür abzulenkenden Wirkungen der Gnade, weil die Wiedergeburt des völlig verderbten und unfreien Sünders einzig und allein ihr Werk sei. Von diesem Grunde aus protestirt sie gegen den Semipelagianismus des Arminius, und ihre letzten anthropologischen Sätze fallen ganz innerhalb des Consensus mit dem Lutherthum.[1]) Somit beschränken die Dortrechter Artikel ihre Entscheidung darauf, was zunächst in Frage stand, die Prädestination und deren streng Augustinische Prämissen. Die sonstige Verschiedenheit der Standpunkte war noch nicht zum Vorschein gekommen; obgleich aber Arminius wohl schon früh auf

[1]) Collectio Confessionum ed. Niemeyer p. 693.

eine durchgreifende Erweichung des Dogma's dachte, wie sie dann in Verbindung mit gewissen Grundsätzen des praktischen Christenthums von Episkopius ausgeführt wurde. Und wer wollte leugnen, daß dieser Geist mit Zwingli's Denkart zusammenhänge und nur durchgreifender wie im Lutherthum der Melanthonismus sich zur Heterodoxie entwickelte. Aber die Verwandtschaft mit Zwingli war mehr geistig als urkundlich, und da die Arminianer sich gerade in der Erwählungsfrage nicht auf Zwingli berufen konnten: so blieb im Ganzen dessen kirchliches Andenken unangetastet. Um so entscheidender endete der Kampf zu Dortrecht, ganz abgesehen von dessen politischen und persönlichen Triebfedern. Die Verstoßung und spätere Duldung der Arminianischen Partei machte diese zu einem selbständigen Nebenzweige reformirter Theologie und Bildung, welcher statt im Inneren der Kirche störend zu vegetiren, für sich allein fortwuchs und bedeutende Früchte trug. Zugleich blieb auch das Verhältniß zum Lutherthum nicht unberührt. Denn wie die Lutheraner sich nicht enthielten, Armin und seine Genossen als Gegner der Gnadenwahl öffentlich zu rühmen:[1]) so mußten sie es auch hinnehmen, in reformirter Polemik mit jenen ihnen sonst so Unähnlichen zusammengeworfen zu werden. Die Polemik gegen das Lutherthum erhielt einen neuen Anlaß, und wenn sie auch die ungerechte Bitterkeit der Lutherischen nie erreicht hat: so darf man doch aus der Sprache der Friedensmänner, eines Pareus, Duräus, J. G. Vossius u. A. auf das sonstige kritische Verhalten der reformirten Schriftsteller noch keinen Schluß machen.

Auf die literarische Strebsamkeit der Reformirten dieses Zeitalters und deren Verdienste um Schrifterklärung und Geschichtsforschung wurde schon früher aufmerksam gemacht. Leyden überstrahlte alle andern Hochschulen durch die glänzende Reihe von Namen eines Fr. Junius, Donellus, Lipsius, Vorstius, B. Vulcanius, J. G. Vossius, de Dieu, Heinsius, Coccejus. Daneben zeichnete sich Franecker seit 1585, wo Vitringa

[1]) Vergl. Hottinger, Historie der Reformation in der Eidgenossenschaft, S. 1010.

und Maccovius, Utrecht, wo Hoornbeck, Voetius und Leydecker auftraten, und Gröningen aus. Das protestantische Frankreich hatte seinen vorzüglichsten gelehrten Sitz in Saumur, wo Amyraut, la Place und L. Capelle so Treffliches leisteten; aber auch Montauban und Sedan erhalten durch Chamier, Maresius und J. Capelle eine Bedeutung. Unter den deutschen Universitäten gehört Heidelberg hierher, wo sich an den Vorgang des Zacharias Ursinus und Caspar Olevianus vorzügliche Männer wie Pareus, Alsted, Keckermann und Hottinger anschlossen; Alsted versetzt uns zugleich nach Weißenburg in Ungarn. Aus Anhalt stammte Wendelin; Bremen besaß in L. Crocius einen öfters genannten, Herborn im Nassauischen an J. Piscator einen berühmten Theologen. Genf, das bisher Schüler von allen Seiten herbeigelockt hatte, blieb auch später noch als Altcalvinistische Auctorität von Wichtigkeit und hatte namhafte Vertreter wie Turretin, Pictetus, A. Fay u. A. Nach Basel gehören Polanus, Wolleb, Grynäus, nach Bern Ryssenius, nach Lausanne Bucanus, nach Zürich Heidegger und die Familie Hottinger.[1]) Die Universitäten der deutschen Schweiz, obgleich im Ganzen von gemäßigtem Cha-

[1]) T. H. Hottinger sagt zur Charakteristik der reformirten Theologen in der Bibliotheca theol. cp. VI, p. m. 192 (Crenius, Animadv. phil. part. XIII, p. 169): Quamvis vero Theologorum reformatorum singuli ad exornandam spartam suam sufficienter accesserint instructi, aliquid tamen semper eminuit, in quo alius alii palmam ita reliquit, ut eandem in caeteris absque contradictione reportarit. Promptitudinem multi ostendebant, qui soliditatem aliis dubiam facere non poterant. Alii in museis, alii in cathedra, alii utfobique triumphabant. Alios methodi commendabat perspicuitas, Ursinum praesertim, Piscatorem et discipulos eorum. Alii practici fere ad pietatem et praxin ecclesiasticam pleraque sua exercitia referebant, ut Grynaeus, Tossanus, Altingus; caeteri magis theoretici vel authoritative et historice agebant ut Gomarus, vel ratiocinative ut Maccovius, vel utroque modo ut Voetius, Hoornbeckius. Alii doctam et nostro seculo dignam omnigenae eruditionis χρῶσιν adhibebant ut Rivetus, Camero, Spanhemius, Maresius, alii et thematum varietate et tractationis ubertate famam disputationibus acquisiverunt magnam ut Voetius, Hoornbeckius. — — Alii linguarum ut Gomarus, alii historiarum et philologiae ut Thysius et Cloppenburgius, alii philosophiae majorem apparatum attulerunt ut Maccovius, Amesius. Alii sermonis elegantiam acumini addiderunt ut Tilenus; alii scholasticam loquendi rationem ut Camero, Amesius etc. sectari maluerunt.

rakter, wurden doch durch die Milderungsversuche der Theologen von Saumur wieder auf den Kampfplatz genöthigt und bewogen, für den strengeren Calvinismus Partei zu nehmen. Englische und schottische Theologen zu nennen, haben wir in diesem Zusammenhange wenig Veranlassung. Die englische Theologie ergab sich theils und mit vielem Glück der biblischen und patristischen Gelehrsamkeit, theils wurde sie durch den aufkommenden Deismus beschäftigt und war ohnehin der Systembildung nicht zugeneigt.[1])

Mit dieser Vollzähligkeit theologischer Kräfte verbindet sich eine freiere Stellung zur Wissenschaft überhaupt und zur Philosophie in's Besondere. Die leichtere Wechselwirkung mit der Philosophie, deren die reformirte Lehrart fähig war, hatte sich schon im vorigen Jahrhundert durch das Auftreten der Ramistischen Schule innerhalb dieser Kirche offenbart. Der Ramismus zählte in Deutschland und den Niederlanden viele Anhänger, Arminius selbst war ein eifriger Ramist und erregte damit in Genf, wo der Aristotelismus zu Anfang des Jahrhunderts herrschte, den größten Anstoß.[2]) Andere befolgten eine gemischte halbramistische Methode, und diese Empfänglichkeit für philosophische Neuerungen bereitete den Einfluß vor, welchen später der Cartesianismus auf diesem Gebiet ausüben sollte. Auch im Einzelnen läßt sich nachweisen, daß bei geringerem oder doch weniger allgemein durchgeführten Symbolzwang der philosophischen Neigung der Schriftsteller hier und da ein freierer Spielraum gelassen war. Der Pole Maccovius wurde allerdings bei der Dortrechter Synode angeklagt und wegen anstößiger Aeußerungen verwarnt; aber Keckermann blieb mit seinen philosophischen Freiheiten unangefochten, und gewiß sie wären auf Seiten des Lutherthums ihm theuer zu stehen gekommen. Und wenn späterhin philosophische Versuche auch Widerspruch erregten: so blieb dieser doch in gewissen Grenzen, und niemals

[1]) Pfaffii Introd. in histor. theol. liter. II, p. 253. At vero theologorum Anglorum non est, scholasticis rerum evolutionibus inhiare, sed eleganti dictione et suaviore atque simpliciore ratiocinio, vocata et in partes veteris ecclesiae traditione, sua tradere.

[2]) C. Brandtius, Historia vitae Arminii p. 22.

richtete sich die ganze theologische Streitkraft wie auf einen gemeinschaftlichen Feind. Der scholastische Charakter der Dogmatik ist hier etwas früher als im Lutherthum hervorgetreten und gewiß eben so weit wenn nicht weiter in's Extrem getrieben worden. Der Name scholastisch verliert allen tadelnden Nebensinn, wenn ihn Alsted[1]) ausdrücklich für sich und seinen regelrechten Vortrag im Gegensatz des popularen in Anspruch nimmt. Schon Sadeel, Zanchius, Danäus und Junius, sagt er, haben mit dieser exacten Lehrform den Anfang gemacht, und wenn sie auch von Papisten und Jesuiten geübt werde: so sei ihr doch erst durch die Reformirten die rechte Klarheit und Brauchbarkeit gegeben worden. Der doctrinale Formalismus scheint also von Alsted einigermaaßen zu den Vorzügen des wissenschaftlichen Unterrichts unter den Reformirten gerechnet zu werden. Jedenfalls ist derselbe hier mit mehr Bewußtsein und Absicht als auf der anderen Seite zur Anwendung gekommen, und die sehr subtilen Streitigkeiten mit den Arminianern halfen ihn ausbilden und befestigen. Die Kritik der remonstrantischen Artikel und der aus ihnen entwickelten Ansichten der Arminianischen Partei betrifft fast alle Theile des Lehrbegriffs, besonders aber die, welche von der göttlichen Plenipotenz und ihrem Verhältniß zu dem Erlösungswerk und der Schwäche des Menschen handeln.[2]) Die Gegner suchen nicht nur das menschliche Verderben

[1]) Alstedii Theol. schol. didact. Praef. — Theologia scholastica sic dicitur, quod proponi et exponi soleat ea methodo, quae convenit scholis atque adeo fit accuratior quam popularis illa, quae in ecclesia obtinet apud populum, cum in scholis non vigeat methodus prudentiae, quae dicitur exoterica et popularis, sed methodus sapientiae, quae dicitur acroamatica et scholastica. — Ad novos doctores scholasticos quod attinet, ii sunt vel Jesuitae et omnino Papistae, qui in scholis docent methodo accuratiore, vel Reformati ut vocantur. De illis agetur in theol. controversa, de his ita habendum est, illos per Dei gratiam tria habere singularia prae veteribus illis scholasticis, rerum nempe veritatem, verborum venustatem et methodi claritatem. Tales sunt Sadeel, Zanchius, Danaeus, Junius et alii, quorum vestigia sumus secuti.

[2]) Vgl. bes. Censura in confessionem — Remonstrantium — a theol. professoribus academiae Leidensis instituta. Lugd. Bat. 1626. — A. Walaei Responsio ad censuram A. Corvini et P. Molinaei etc. Lugd. 1625. — Walaeus De quatuor controversis Remonstrantium articulis. Roterod. 1665.

milder zu fassen, sondern auch aus allen Verwicklungen mit der göttlichen Causalität herauszuziehen; der Fall, die Erlösung, Rechtfertigung und Seligkeit sollen Thatsachen sein, welche statt einseitig an dem Faden eines absoluten Decrets zu hängen, vielmehr nur auf der Unterlage creatürlicher Freiheit begreiflich sind und innerhalb ihrer Grenzen Wahrheit haben. Darauf wurde theils mit dem Vorwurf des Pelagianismus geantwortet, theils war es nöthig, nach der schon von Calvin gegebenen Anlage eine höchst genaue Theorie der Begriffe Freiheit und Nothwendigkeit in der Orthodoxie einzubürgern. In andern Streitpunkten wurde die Arminianische Häresie zugleich in die Nähe der Socinianischen gestellt. Die Schwierigkeit dieser Verhandlungen, die nicht ohne feine dialektische Grenzbestimmungen zum Ziele führen konnten, that gewiß das Ihrige, die dogmatische Kunstsprache zu fördern. Schon um die Mitte des Jahrhunderts wurde mit Voetius ein Höhepunkt scholastischer Ueberbildung erreicht, und es konnte geschehen, daß einzelne Lutheraner, wenn gleich auf demselben Wege begriffen, über den unnützen Wort- und Begriffskram spotteten, der sich seit dem Arminianischen Streit wie ein Krebsschaden aus der alten Scholastik in die reformirte Theologie eingefressen habe.[1])

Nach diesen Vorbemerkungen kann der Unterschied der jetzt vor uns liegenden Entwicklung von der Lutherischen mit Sicherheit vermuthet werden. Die letztere steigt in grader Linie mit gewaltiger Consequenz und Sicherheit aufwärts, und als sie dann mitten in ihrem Laufe von einer kräftigen Reaction unterbrochen wird, drängt die Lutherische Orthodoxie diese zurück und kommt, wenn auch erschöpft und übermüdet, in der erwählten Richtung zum Abschluß. Die reformirte Entwicklung dagegen hat sich durch Ausscheidung eines unvereinbaren Elements gegen gefährliche Opposition im Inneren sichergestellt: aber ihr fehlt der einheitliche, fest in sich geschlossene Gang der Fortschreitung, dafür erstreckt sie sich mehr in die Breite, giebt Raum für kleinere Vor- und Rückbewegungen, für interessante nur wissenschaftlich meßbare Differenzen,

[1]) Hülsem. Extensio Breviarii praef.

ohne deshalb in's Unbestimmte zu zerfließen. Haben wir früher Recht gehabt, der Lutherischen Orthodoxie mehr kirchlichen, der reformirten mehr theologischen Charakter beizulegen: so muß sich diese Wahrnehmung auch jetzt bestätigen. Schon der einzige Umstand, daß das Dogma von der Erwählung zwar für religiös wichtig und unentbehrlich erklärt, aber doch einer vorsichtigen Behandlung im Volksunterricht empfohlen wird, begründet einen Abstand der gelehrten von der volksthümlichen Lehrweise, welche letztere den scharfen Ausdruck der doctrinalen Eigenthümlichkeit nicht vollständig erträgt. Die gelehrte Doctrin bewegt sich mit einer gewissen Freiheit oberhalb der Confession. Die in der Lutherischen Kirche dieses Zeitalters vorkommenden Conflicte erklären sich meist aus dem einfachen Gegensatz des harten oder des erweichten Confessionalismus, weshalb sie auch sogleich auf den äußeren Kirchenfrieden einwirken: dagegen entstehen auf dem reformirten Gebiet auch andere qualitative Differenzen und Abwandlungen, die, weil sie nicht unmittelbar noch allein aus dem kirchlichen Bewußtsein stammen, auch der öffentlichen Ruhe der Kirche nicht gefährlich werden. Mögen immerhin auch hier Kämpfe eintreten, die denen des Lutherischen Synkretismus und Pietismus verwandt sind: so wird sich doch in ihnen die allgemeine Beschaffenheit der ganzen reformirten Glaubensrichtung, wie wir sie eben bezeichnet, wiederfinden.

Wie wir die dogmatische Literatur und deren Phasen einzutheilen haben, kann im Großen nicht zweifelhaft sein. Coccejaner, Cartesianer und die Schule von Saumur unterscheiden sich von selbst. A. Schweizer begnügt sich, Abschnitte des beginnenden und wachsenden Scholasticismus anzunehmen, auf welche dann die besonderen Richtungen der Cartesianer und der Föderalisten folgen. Ebrard in seinem historischen Ueberblick geht genauer zu Werke, indem er innerhalb der scholastischen Literatur wieder die Nationalitäten berücksichtigt, also schweizerische, deutsche und niederländische Schriftsteller verbindet, bis er dann weiter zu dem Föderalismus und den anderen Schulmethoden übergeht. Bis zu einem gewissen Grade entspricht diese Rücksichtnahme dem Sachverhalt;

die deutsch-reformirten Theologen bilden eine Gruppe für sich, und auch die holländischen lassen sich passend bis Voetius verbinden. Wir schlagen daher einen ähnlichen Weg ein, indem wir, ohne uns überall an die Heimath der Schriftsteller zu binden, das Gleichartige dergestalt zusammenzustellen suchen, daß zugleich die Hauptabschnitte der ganzen Bewegung im Auge behalten werden.[1])

II. Charakter und Methode. Die schweizerischen Lehrer.

Systematische Strenge und methodische Verknüpfung sind im Allgemeinen die Kennzeichen der dogmatischen Literatur dieses Jahrhunderts hier wie im Lutherthum, und welche Gestalt diese Eigenschaften auf dem reformirten Boden annehmen, haben wir vorerst zu fragen, ehe wir in die Reihenfolge der einzelnen Erzeugnisse eintreten. Lehrschriften jedes Formats und Umfangs, kurze und ausführliche, stehen uns abermals vor Augen, die letzteren jedoch nicht ganz zu Gerhardischer Massenhaftigkeit angewachsen. Der Name der Loci wird von den Reformirten noch vielfach beibehalten, auch paßte derselbe für die älteren Nachfolger Calvins, welchen mehr an der Auseinandersetzung des Einzelnen als an der wissenschaftlichen Construction gelegen war. Das Vorbild Calvins wies übrigens auf das Schema des alten Symbols zurück, nach welchem drei Hauptrichtungen der göttlichen Thätigkeit als Schöpfung, Erlösung und Heiligung, also drei Gegenstände des Glaubens zu unterscheiden waren und die Lehre von der Kirche an vierter Stelle nachfolgen mußte. Aber nur sehr im Großen diente diese Grund-

---

[1]) Vgl. Schweizer, Ref. Dogm. I, S. 129. Ebrard, Dogmatik I, S. 63 ff. Die besten Uebersichten der dogm. Literatur finden sich in Pfaff, Introductio in hist. literar. lib. II, p. 258 sqq. Walch, Bibl. theol. selecta II, p. 216 sqq. Dazu Stäudlin, Gesch. der theol. Wissenschaften I, S. 262 ff. Heinrich, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien. Leipz. 1790. S. 293 ff. Schickedanz, Versuch einer Geschichte der christl. Glaubenslehre. Braunschw. 1827. S. 250.

legung den Scholastikern zum Muster, welche wir daneben ganz verschiedene Wege der Eintheilung einschlagen sehen. Alsted liefert uns eine Uebersicht verschiedener Ordnungen. Die Anreihung der „Gemeinplätze," sagt er, stamme von den Kirchenvätern, lasse jedoch große Freiheit, da bald fünf, bald sechs, bald sieben Loci principales in abweichender Folge angenommen würden.[1]) Sodann würde von Einigen der Theilungsgrund des Glaubens und des Thuns (de credendis et de faciendis) vorangestellt, was etwa auf Wendelin und Amesius passen würde, sofern diese ein zweites Hauptstück von der Verehrung Gottes (de cultu Dei) auf die specielle Dogmatik folgen lassen. Andere hätten dreitheilig von Gott, vom Menschen nach und vor seinem Fall und von Christo gehandelt, wieder Andere nach dem Schema von Personen, Sachen und Handlungen (de personis, rebus et actionibus), welche letzten dann entweder menschliche oder göttliche oder in Christo gottmenschliche sein werden, das Ganze umfaßt; Einige sogar zögen es vor, mit dem Zweck der Religion, also dem Ruhme Gottes und der menschlichen Beseligung zu beginnen und hierauf zu den Mitteln der Erreichung überzugehen. Auch wird das Curiosum erwähnt, daß man sich zur Bezeichnung der Theile medicinischer Namen, wie z. B. Keckermann wirklich thut, bedient und daher eine dogmatische Physiologie, Prophylaktik, Pathologie oder Aetiologie, Therapie und endlich Semiotik und Diätetik unterschieden habe.[2])

---

[1]) Alsted, Theol. scholast. Praef. Dicunt enim universae religionis, quae in s. libris luculenter pleneque traditur, summam contineri hac propositione: Deus condidit mundum et in eo homines, ut ex his constitueretur ecclesia, in qua ipse secundum doctrinam legis et evangelii atque usum sacramentorum coleretur. Hos locos in certas familias quam latissime propagari dicunt, ita ut permittant locum de s. scriptura. Sic ergo illis nascuntur septem classes. I. De scriptura. II. De Deo ubi de personis, attributis et actionibus Dei agunt. III. De creatura, ubi de angelis et homine. IV. De ecclesia ante et post lapsum. Hanc faciunt triplicem: 1. doctrinam fidei, quae est evangelium, 2. doctrinam charitatis secundum omnia decalogi praecepta, 3. doctrinam spei, ubi de resurrectione et vita aeterna. VI. De signis sive sacramentis ante lapsum et post lapsum, et rursus de signis ante legem, sub lege et sub evangelio. VII. De consummatione seculi. Quae methodus quantum ad primaria capita non potest improbari.

[2]) Alsted ibid. Praef. Solent alii methodum theologiae proponere per titulos

Wir können diese Eintheilungen meist mit Beispielen belegen, und sie beweisen den Mangel einer strengen Observanz. Da Keckermann in seinem Compendium von dem Endzweck der Theologie ausgeht, welchen er unter dem doppelten Namen der göttlichen Verherrlichung und menschlichen Seligkeit zusammenfaßt: so dürfen wir nicht einmal behaupten, daß die analytische im späteren Lutherthum bevorzugte Methode unter den Reformirten ganz außer Anwendung geblieben sei. Indessen hat sich die Mehrzahl allerdings für eine von Oben herabgehende, deducirende und somit synthetische Anordnung der Lehrstücke entschieden.[1]) Die Schriften eines Polanus, Maresius, Wendelin und Alsted kommen darin überein, indem sie ihre Gotteslehre dergestalt ausstatten, daß dieselbe den Verlauf der außerhalb Gottes stattfindenden Entwicklung nach Anfang und Ende vorausbestimmt, sollte auch in der Mitte von dieser unbedingten Prädisposition durch die Selbstbewegung des creatürlichen Lebens noch ein Abzug gemacht werden. Dicht hinter das Wesen Gottes tritt das Wirken; die Prädestination geht der Schöpfung voran, entweder schon mit der Vorsehung verbunden oder ohne dieselbe, die dann erst innerhalb der vorhandenen Welt ihre Stelle nimmt; oder die Idee des Werkes Gottes theilt sich, so daß zuerst die absoluten Absichten, dann die Verwirklichung des Beschlossenen entwickelt wird. Sobald das Lehrstück von den „Decreten und deren Ausführung" gebildet war, nahm es die eben bezeichneten Artikel in sich auf und bildete das Mittelglied zwischen der Theorie der Gottheit an sich und der Erklärung der positiven und in die Erscheinung fallenden Glaubensobjecte. Damit hatte, wie sich ergeben wird, das reformirte System nach dieser Richtung seine schärfste und einseitigste Ausbildung erreicht. Der

---

medicos, ita ut prima ipsius pars sit physiologica de natura verbi Dei item ipsius Dei et actionum Dei, secunda prophylactica de praeservatione bonorum angelorum a lapsu et desertione quorundam angelorum et omnium hominum, tertia pathologica seu aetiologica de causis malorum, quarta therapeutica de remedio per Christum, ad quam pertinet semiotica de signis receptae valetudinis, chirurgica de verbo et sacramentis, et diaetetica de officio hominis restituti etc.

[1]) Alsted a. a. O. erklärt sie für die allein richtige.

Theologie im engeren Sinn tritt alsdann die Lehre von den Creaturen und dem Menschen zur Seite, welche sich durch eine gewisse beschreibende Vollständigkeit auszeichnet. Bis hierher war den Scholastikern unserer Periode der methodische Gang ziemlich vorgezeichnet: dagegen bewegt sich in den beiden folgenden Hauptstücken, der Christologie und Soteriologie, ihr Vortrag freier und mannigfaltiger. Kirche, Sacramente und letzte Dinge wechseln oft ihre Stelle.[1]) Die Kirche ließ sich als Gegenstand der Thätigkeit Christi betrachten und unmittelbar an dessen Werk anknüpfen, während sie gewöhnlich erst hinter der Darstellung des Erlösungsprocesses Platz findet. Der reformirte Abschnitt von den Bündnissen entspricht ungefähr einem Lutherischen vom Gesetz und Evangelium oder vom Unterschiede beider Testamente. Derselbe konnte nun entweder vor der Christologie oder hinter derselben eingeschaltet werden, und im zweiten Fall ließ er sich mit der Lehre von den Opfern, den Ceremonien und Sacramenten in Verbindung bringen, wovon die Folge war, daß diese Stücke mehr in die Mitte treten, dagegen Rechtfertigung und Heiligung beträchtlich dem Ende des Ganzen angenähert werden.[2]) Die Eschatologie auf der anderen Seite macht nicht immer den Beschluß, zuweilen wird sie, wie schon ähnlich bei Calvin, in die Soteriologie d. h. in das Kapitel von der Verklärung (glorificatio) oder letzten Entscheidung des christlichen und nichtchristlichen Lebens eingearbeitet, und der Vortrag kehrt dann nochmals zu der Erscheinungsseite des Gottesreichs zurück.[3]) Auch fallen in einigen Werken die praktischen und moralischen Erörterungen von der Gottesverehrung so umfänglich aus, daß sie für sich das letzte Stück in Anspruch nehmen.[4]) Was folgern wir nun aus der Wandelbarkeit der Stellung der genannten Elemente? Daß die constructive Sicherheit und Gleichförmigkeit

---

[1]) Die obigen Angaben sind aus den Tabellen der Werke des Polanus, Maresius, Wendelin und Alsted entlehnt.

[2]) Dies geschieht bei Wendelin nach der Reihenfolge: De persona et officio Christi, de vocatione, de sacramentis, de fide salvifica, de justificatione etc.

[3]) So bei Polanus und Wendelin.

[4]) Conf. Polani Syntagma cp. IX et X.

der reformirten Scholastik ebenda lag, wo auch die innere Zugkraft des Systems, also in dem ersten Haupttheil und dem Uebergang auf den zweiten, so daß die Verknüpfung der mittleren und abschließenden Bestandtheile der Willkür und Abwechselung mehr ausgesetzt sein mußte. Die Lage des Schwerpunkts hat einigen Einfluß auf die Gestalt und Architektonik des Ganzen und macht erklärlich, warum dieses nicht das Bild einer nach der Mitte zunehmenden Spannung oder Wölbung gewährt.

Auch der Begriff der Theologie tritt nicht ohne Schwankungen auf. Die uns bereits bekannte Definition derselben als einer praktischen, weil die Seligkeit der Menschen bezweckenden Wissenschaft wird von Einigen streng festgehalten;[1]) Andere dagegen nennen sie eine gemischte, ja sogar eine durchaus theoretische Disciplin, die eben deshalb auch der synthetischen Methode bedürfe.[2]) Sehr erklärlich; denn die praktische Tendenz ließ sich zwar vertheidigen, weil nach reformirter Anschauung das Ziel der Verherrlichung Gottes durch die Theologie nicht bloß zur Erkenntniß gebracht, sondern auf dem Wege der Offenbarung wirklich herbeigeführt und erreicht werden sollte, und weil dasselbe den Erfolg des menschlichen Heils wenigstens zur Hälfte in sich schloß. Zur andern Hälfte dagegen fällt das Ziel außerhalb des menschlichen Bedürfnisses und tritt consequent genommen mit diesem in Widerspruch; ein Theil der göttlichen Majestät, die Offenbarung der Gerechtigkeit an den Nichterwählten, bleibt für den Glauben nur Theorie, wird nur geschaut nicht genossen noch ersehnt. Folglich konnte

---

[1]) Z. B. Keckermann, vgl. unten.

[2]) Alsted, l. c. p. 4. Theol. scholastica est sapientia supernaturalis tradens res divinas ordine in scholis usitato. — Ejusdem Praef. Theol. schol. non est practica sed theoretica, tradenda igitur fuerit methodo synthetica. — Maresii Systema p. 4. Mixtus etiam censendus est ex speculativo et practico (theologiae habitus), cum frustranea foret rerum sublimium quas speculamur notitia, nisi redigeretur in praxin. — Polani Syntagma p. 45. 46. Theologia nostra non tantum speculativa est, sed etiam practica, primo quia finis ejus est non theoria, sed praxis seu operatio, nempe glorificatio Dei et beatitudo nostra, secundo quia theologia etiam explicat legis doctrinam, quae profecto est practica, — tertio quia cognitio practica circa finem est nobilior omni speculatione. Voetii Disputt. sel. I, p. 7.

auf dieser Seite die praktische Natur der Theologie nicht so ausschließlich und einstimmig behauptet werden als im Lutherthum, welches innerhalb derselben schlechterdings nichts Zweckvolles anerkennt, was nicht zu Gunsten der allgemeinen menschlichen Erlösung ein Fruchtbringendes werden müßte. Wir berühren hiermit wieder den dunkeln Punkt des reformirten Systems, den der subjectiven Frömmigkeit fernliegendsten, der aber doch indirect die religiöse Aufmerksamkeit des Einzelnen ansprechen und in Bewegung setzen soll. Wie der Dogmatiker die Erwählungslehre und das ihr Nächstliegende behandelt, daran wird sich die besondere Färbung seines religiös-wissenschaftlichen Geistes erkennen lassen. Bei hoher und allgemeiner Werthschätzung dieses Lehrstücks auch unter den nachfolgenden Scholastikern finden sich weniger verletzende Härten, als man erwarten sollte. Alle suchen die Frucht nicht die Schaale, das Licht nicht den Schatten, den Segen nicht den Schrecken der Prädestination, die Meisten stumpfen die Spitze ab oder eilen an ihr vorüber. Aber es ist dennoch ein Unterschied, welche Seite sie ihr vornehmlich abgewinnen; ob sie das Erwählungsdecret aus der absoluten Höhe seiner Herkunft geflissentlich zu sich heranziehen und überall mit Stetigkeit zu verfolgen wissen, oder nur an entscheidender Stelle hervorheben, ob sie von der Gewalt des Dogma's ergriffen werden, oder es vielmehr selbst zu ergreifen und sich aus subjectivem Drang daran zu klammern scheinen, oder ob ihnen gelingt, ihrem Vortrag eine abgemessene und gleichschwebende Temperatur zu geben. Wie verschieden stellte sich im vorigen Abschnitte ein Grynäus und ein Beza zu dem Dogma! Jener brachte es mit nackter objectiver Strenge zur Anschauung, dieser war zufrieden, für sich und Andere in ihm Trost und Beruhigung gefunden zu haben. Wieder Andere wollten beide Gesichtspunkte vermitteln, wie ja schon Calvin bemüht gewesen, allen Rücksichten, die innerhalb des Lehrstücks zur Sprache kommen, Genüge zu leisten. Aehnliche Abweichungen werden wir auch im Verfolg zu beachten haben.

Indem wir jetzt zunächst zu den schweizerischen Lehrern übergehen, wird sich ähnlich wie im Lutherthum ein Fortschritt vom

Leichteren zum Schwierigen und Zusammengesetzten von selber darbieten. Wilhelm Bucanus wirkte als Professor zu Lausanne am Anfang dieses Jahrhunderts und steht hier angemessen voran, da er nach Form und Darstellung seines Werks noch sehr von Calvin beherrscht wird. Er ist genau, gewissenhaft und geschickt, aber kein künstlicher Systematiker. Man kann ganze Abschnitte seiner Institutionen [1]) lesen, ohne an den reformirten Standpunkt anders als durch leichte Wendungen erinnert zu werden, bis dann die Sätze eines entschiedenen Prädestinatianers stark genug heraustreten. An seiner Eintheilung ist auszuzeichnen, daß Bucanus erst nach Beendigung der ganzen Gotteslehre die h. Schrift als Ausdruck der höchsten offenbarenden Mittheilungen folgen läßt. Gott und Mensch sind wie bei Calvin die natürlichen Träger aller Glaubenserkenntniß. Schon hier zeigt sich, daß die reformirte Anthropologie Vollständigkeit liebt und nicht eher die sittlichen Fragen angreift, als bis das Bild des Menschen als eines vernünftigen und Naturwesens nicht ohne philosophische Beihülfe gezeichnet ist. [2]) Bei aller Tiefe des Falles ist dieser doch nicht für sich alleiniger Grund der Menschwerdung Christi, sondern um in der Gnade zu bestehen, würden die Menschen unter allen Umständen eines Mittlers bedurft haben. [3]) Erwähnung verdient die Genauigkeit, mit welcher die beiden Stände und die drei Aemter Christi beschrieben und auseinandergehalten sind, und welche im Lutherthum erst durch Gerhard erreicht wurde. Bucanus unterscheidet zwar den activen und passiven Gehorsam, läßt jedoch beide Arten in dem Verdienst Christi verbunden sein, da der thätige schon als Gegenstück des activen Ungehorsams Christi nicht fehlen darf und zugleich in dem unserem Heil gewidmeten irdischen Wandel

---

[1]) Institutiones theol. seu locorum communium christ. relig. analysis ad leges methodi didascalicae quaestionibus et responsionibus conformata. G. Bucani opera et studio. Bremae 1605. Edit. poster. Genevae 1630. — Von demselben Verfasser giebt es nur noch einzelne Reden und Tractate. Fabr. Bibl. VI, p. 179.

[2]) Bucani Institt. loc. VIII, p. 84—94.

[3]) Ibid. loc. X, p. 100. An si homo perstitisset in illa originali justitia, opus habuisset Christo mediatore? — Ut retineretur in gratia Dei.

enthalten ist.[1]) Sehr sorgfältig untersucht der Schriftsteller die möglichen Wortbedeutungen von Buße und Rechtfertigung, ehe er die kirchlich auctorisirte gutheißt.[2]) Wenn wirklich die Rechtfertigung, fragt er, den actus forensis der Lossprechung um des Verdienstes Christi willen bedeutet: wird sie nicht dadurch zu einem imaginären Urtheil, zu einer Rechtsfiction? Keineswegs, denn in ihr spricht nicht ein müßiger Gedanke, sondern effectvolle göttliche Uebertragung, welche derjenige auch wahrmacht, der sie declarirt. Die Kategorie der Relation, auf welcher der Act logisch beruht, ist zwar von geringster Wesenheit, aber von größter Wirkung (minimae entitatis sed maximae efficaciae). Aber ist es nicht sinnlos, von fremder Gerechtigkeit entsündigt und gleichsam mit fremder Farbe gefärbt zu werden? Nicht mit fremder, antwortet Bucanus, da Christus unserem Leben bestimmt war und in dasselbe eintrat, um ihm die anfänglich nur zugesprochenen Eigenschaften wirklich mitzutheilen.[3]) Dies führt weiter auf den Werth der Heiligung, welche der Dogmatiker einen getheilten Act nennt neben der Rechtfertigung als einem ungetheilten (actus dividuus et individuus).[4]) Man bemerke die Besonnenheit dieser Angaben. Eben so besonnen, aber ohne sichtbaren Zutritt einer Gemüthstheilnahme definirt Bucanus die Prädestination als eine ewige allen Mitteln der Erlösung voraufgehende doppelte Verfügung über das Menschengeschlecht. Die verwerfende Seite wird aus der erwählenden nach der Regel der Relation erklärt, und diejenigen,

[1]) Ibid. p. 312. Wird uns auch der active Gehorsam Christi zugerechnet? Maxime 1, Quia actualis inobedientia Adami nos peccatores constituit; 2, Quia etiam justitiae dono nobis opus fuit; 3, Quia Christus non tantum pro nobis in mortem se obtulit, sed etiam se ipsum pro nobis sanctificavit; 4, Quia obedientia passiva ne quidem mere passiva fuit; 5, Quia Christus totus nobis datus est.

[2]) Ibid. Locus XXXI, p. 308.

[3]) Ibid. p. 316. 17. Annon justificatio sic erit tantum ens quoddam imaginarium seu fictio juris? — Imputatio non est otiosa cogitatio, sed efficax relatio seu applicatio fundamenti ad terminum. — Annon absurdum est, aliena justitia nos justificari ut aliena albedine dealbari? — Justitia Christi aliena non est, — quatenus nobis destinata. — Ita nobis imputatur, ut aliquando cum ipso Christo — etiam justitia Christi induamur.

[4]) Ibid. p. 318.

welche die erstere keinem ewigen Decret unterwerfen wollen, vergessen, daß zwei entgegengesetzte Arten nothwendig unter einer Gattung zusammengefaßt werden müssen. Auch die Mittel der Reprobation unterliegen demselben absolut (ἁπλως) gefaßten Rathschluß, nicht aber sobald dieser relativ (κατά τι) d. h. mit Bezug auf die Natur der Sünde gedacht wird, welcher nur ein verstattendes kein hervorbringendes Wollen auf Seiten Gottes entsprechen kann.[1]) Auf diesem Wege konnte das Dogma von der Erwählung bei Zeiten unter das schützende Dach logischer Regeln gebracht werden.

In dem ganzen Buche sollte kein Leser etwas Hochgefährliches argwöhnen, und nur ein ungewöhnlicher Zusammenhang konnte veranlassen, daß es in England zur öffentlichen Verbrennung verurtheilt wurde.[2])

Tiefer werden wir in die scholastische Disputation eingeführt durch den hochgeachteten Baseler Professor Amandus Polanus von Polansdorf,[3]) einen Ramistischen Aristoteliker, der sich in

---

[1]) Locus XXXVI, p. 389. 404. 411. Error eorum, qui electionem aeterno decreto, non autem reprobationem subjiciunt, cum duo opposita sub uno genere colligi necesse sit.

[2]) Vgl. darüber Schelhorn, Amoenitt. literar. VIII, p. 490. Ex epistola Doubletii ad. J. G. Vossium a. 1622. Knight, ein junger Theologe in London, hatte in einer öffentlich zum Schutz des reformirten Glaubens gehaltenen Rede behauptet, zu Zeiten der Gefahr seien die Unterthanen berechtigt, selbst mit den Waffen und gegen den Willen des Landesherrn die wahre Religion zu beschützen, addens illustrandae theseos suae causa, existimare se regem Galliarum, si, dum exercitui Reformatos in urbe aliqua obsidenti interest quotidie, ferro per manum subditi caderet, juste et sine ullo mactationis crimine occisum iri. Der König von England erfuhr die Aeußerung und ließ Knight gefangen setzen. Da sich dieser auf mehrere reformirte Gewährsmänner Pareus, Junius und Bucanus berief (von dem Letzteren meinte er wahrscheinlich die Stelle von dem Recht der Selbstvertheidigung Instit. p. 788. 89, aus der jedoch obige Consequenz noch nicht folgt): so wurden auf königlichen Befehl die vorhandenen Exemplare der gemeinten Schriften in Oxford und London öffentlich verbrannt.

[3]) Er war von Geburt ein Schlesier, studirte in Tübingen und wurde durch Danäus und angeblich durch das Studium von Röm. 9 bewogen, zum reformirten Bekenntniß überzutreten. Später begab er sich nach Basel und wirkte daselbst als Professor bis zu seinem Tode. Adami Vitae Theol. p. 806, Fabric.

syſtematiſcher und in Theſenform über alle Glaubensſtücke ſeines Bekenntniſſes verbreitete. Wir verbinden mit ihm den etwas ſpäter gleichfalls zu Baſel lebenden Theologen Wolleb.[1]) Wenn der Letztere, durch Reinheit und Schärfe des dogmatiſchen Denkens ausgezeichnet, einen wohlgeordneten Abriß liefert: ſo giebt Polanus das erſte Beiſpiel einer genau exponirenden und diſtinguirenden cauſaliſtiſchen Bearbeitung, die großes Anſehen erlangte. Beide unterſcheiden zwei Haupttheile der Theologie (de Deo cognoscendo et colendo) und deuten damit auf die Miſchung des Praktiſchen und Theoretiſchen in dem Begriff ihrer Wiſſenſchaft. Beide ſtellen, wie es jetzt üblich wurde, ein doppeltes Princip voran, Gott als principium essendi und die h. Schrift als principium cognoscendi.[2]) Die Confeſſion verräth ſich ſofort. Ein Lutheraner würde ſich ſchwerlich ſo ausgedrückt haben, daß das bloße Deus dixit auf die ganze Schrift angewendet die nächſte hervorbringende Urſache der Glaubenswiſſenſchaft ſei. Das Bibelwort gleicht einem Befehl, und es klingt ſeltſam, wenn dem ſo benannten äußeren Schriftgeſetz eine vom h. Geiſte eingegebene Herzensſchrift (scriptura cordis) gegenübergeſtellt wird, deren Einklang mit jenem den beſeligenden Glauben erſt möglich macht.[3]) Die letztere darf das innere Wort heißen, die Anweiſung Gottes an die Erwählten (2 Korinth. 3, 3); denn wie das Wort Gottes ſubſtantiell jeder Aufzeichnung vorangeht und deſſen Offenbarung mit der Schöpfung ſchon begann: ſo muß es auch ſubjectiv in den Gläubigen ein

---

Bibl. III, p. 378. 79. Walch, Bibl. theol. I, p. 218. Die beiden von uns benutzten Werke ſind: Syntagma Theol. christianae. Hanov. 1624 (früher Hanov. 1610. Genev. 1612). — Sylloge thesium theologicarum ad methodi leges conscriptarum. Basil. 1601. p. I. II.

[1]) Christ. Theol. compendium accurata methodo sic adornatum, ut ad scripturas ss. legendas, ad locos communes digerendos, ad controversias intelligendas sit manuductio. Amstelod. 1633. Edit. 1. Basil. 1626. Ebrard a. a. O. I, S. 65 nennt Wolleb einen der größten Dogmatiker, die je gelebt haben. (?)

[2]) Wolleb, Comp. p. 2.

[3]) Polani Syntagma, p. 50. 51.

Dasein haben.[1]) Die übrige Bibliologie läuft mit der Lutherischen ziemlich parallel. Auf den Streit über die Apokryphen ist Polanus so genau eingegangen, daß er nicht allein die zu ihren Gunsten geltend gemachte Auctorität der Väter, der Uebersetzungen, kirchlichen Decrete und Bibelverzeichnisse untersucht, sondern auch die Gründe der Katholiken für alle einzelnen Bücher in Erwägung zieht, einzelne kanonische Schriften dagegen wie den Ecclesiastes wider die Angriffe der Libertiner in Schutz nimmt.[2]) Auch handelt Polanus im Geiste seiner Zeit, wenn er auf die Frage, ob die Genesis ein dogmatisches Buch sei, schon aus deren ersten Kapiteln alle Glaubensartikel schöpft,[3]) wie er umgekehrt keinen Anstand nimmt, eine vollständige Naturkunde nebst Beschreibung aller Thierklassen und Naturerscheinungen bis zum Erdbeben dem Dogma von der Schöpfung einzuverleiben.[4]) — Bedeutungsvoll erscheint ferner der Satz Wollebs: *die Vorsehung Gottes leugnen, heiße soviel als Gott selbst leugnen.*[5]) Die Gottheit ist ganz in sich und ganz in Allem. Sie ist aus sich was sie ist, und ihr *Leben* nicht verschieden davon, daß sie lebt. Auf diese Grundaussage folgen die Attribute des unendlichen *Wissens*, des freisten und gegensatzlosen *Wollens*, des nur durch sich selbst begrenzten *Könnens*. Indem so die Reihenfolge von vita, voluntas, potentia mit der Behauptung einer „unwiderstehlichen" Macht abschließt, muß der Glaube an Gott vornehmlich auf die Anerkennung seiner Wirksamkeit gegründet werden, und ein nicht vorsehender Gott, der nicht in vollem Umfang von allem Geschehenen den Rückblick auf ihn selbst gestattet, wäre gar keiner.[6]) Zu demselben Ende leitet Polanus seine

---

[1]) Polani Syntagma, Hanov. 1624. Scriptura cordis est scriptura interna, quam sp. s. immediate in carneis tabulis cordis filiorum Dei ad vitam aeternam praeordinatorum inscribit, ut θεοδίδακτοι credant ad salutem,

[2]) Ibid. p. 139 sqq.

[3]) Polani Sylloge thesium. P. II, p. 17.

[4]) Syntagma p. 814 sqq.

[5]) Wollebii Comp. p. 48.

[6]) Ibid. p. 15—18.

Deduction. Das Attribut der vita Dei nimmt auch bei ihm eine ausgezeichnete Stelle ein; es besagt, daß mit dem Sein der Gottheit zugleich die volle Regung seines Wesens in ihm selbst wie im Anderen gegeben sei.[1]) Der Selbstlebende ist eben der, welcher im ganzen Besitz seiner Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, denn das sind die vorher beschriebenen Eigenschaften, lebt. Und indem er in dieser absoluten Lebendigkeit sein volles über alle Mängel erhabenes Genüge hat, ist er der Selige. Demnächst zählt Polanus die intellectuellen und ethischen Qualitäten auf und verweilt besonders bei den seinem Zweck entsprechendsten, Gerechtigkeit, Erbarmung und Freiheit oder Unbestimmbarkeit. Den Beschluß macht die gloria Dei, gleichsam die Quintessenz der göttlichen Majestät, die Hyperusie der alten Theologen, welche alles Bisherige im höchsten Sinne bewahrheitet. Vae illi, qui gloriam Dei non agnoscit et praedicat![2]) Damit die anschauliche Bibelsprache nicht absteche gegen diese Abstractheit des Gottesbegriffs, müssen die vermenschlichenden Beiworte als figürlich und metaphorisch für sich erklärt werden.[3]) — Auf die Auseinandersetzung der Trinität folgt nach synthetischem Gesetz das Werk Gottes, und zwar nach doppelter Unterscheidung theils das persönliche und gemeinsame (opera personalia et essentialia), theils das innere und äußere. Polanus hat nämlich die Decretenlehre schon aufgenommen und macht uns zuerst mit diesem systematischen Fortschritt bekannt. Statt daß bisher aus dem höchsten Willen die Vorsicht und weiterhin die Vorherbestimmung deducirt, daneben aber als Ausdruck der göttlichen Heiligkeit und Güte Vorschrift und Gesetz aufgerichtet worden: erhalten wir

[1]) Polani Syntagma, p. 488. Vita Dei est essentialis Dei proprietas seu ipsa divina essentia vivens, per quam Deus actuose vivere et seipso omnia agere et vi agitandi movendique praeditus esse ac proinde aliis quoque vitam indere significatur.

[2]) Polani Syntagma p. 606. 601. Gloria Dei est essentialis ejus majestas, per quam intelligitur Deum re vera esse, eundem essentia sua esse revera id quod esse dicitur, simplicissimum, perfectissimum, — — et talem se in omnibus operibus suis declarare.

[3]) Ibid. p. 608. De metaphoricis attributis Dei.

jetzt eine höchste Kategorie, welche Alles umfaßt, was aus der Verursachung Gottes erklärt werden soll, und diese heißt das innere und essentielle Werk (opus internum et essentiale) des Decrets, welchem alsdann die Ausführung des Beschlossenen als das äußere nachfolgt.[1]) Das Decret[2]) trägt Alles in sich, das gesammte Sein der Dinge, ihr bestimmtes Sosein und Ziel sowie endlich die Mittel nebst allen Umständen, die sie demselben zuführen sollen. Unterhalb dieses Namens fällt nun der durch den bevorstehenden Abfall der Creaturen bedingte Gegensatz, welcher bisher veranlaßte, neben der verordnenden Thätigkeit Gottes eine zweite befehlsmäßige zu statuiren; das Decret selber geht statt dessen in die beiden Richtungen des beschließend wirksamen (decretum beneplaciti) und des ankündigenden (decretum signi), welches entweder vorschreibt oder verstattet,[3]) aus einander. Man empfindet sogleich, daß dadurch die Entwicklung an consequenter Haltung gewinnt, aber an innerem Interesse leicht verliert. Folgerichtig müssen jetzt nicht allein die Ausgänge der Erwählung und Verwerfung, sondern auch die wichtigsten Mittelglieder, sogar die Erwählung Christi nach seiner Menschheit, eine Stelle im Decret haben; die Darstellung greift vor in die noch gar nicht behandelten Materien und das nachfolgende Dogma kommt in Gefahr

---

[1]) Die andere Eintheilung ist so zu verstehen, daß die opera interna personalia die immanente Oekonomie der Trinität, die opera essentialia als externa die gemeinschaftliche nach Außen gehende Thätigkeit der göttlichen Personen bezeichnen. Ibid. p. 752.

[2]) Ibid. p. 658. Aeternum decretum Dei est opus Dei essentiale internum, actus nimirum divinae voluntatis, quo Deus tanquam is, qui est sapientissimus et penes quem est summa ac liberinna autoritas, tum constituit apud se ab aeterno, ut fierent quaecunque facta sunt, quaecunque fiunt et adhuc fient, tum singula ordinavit in bonum finem ut et media ipsa, per quae ad eum finem pervenitur, una cum omnibus circumstantiis.

[3]) Ibid. p. 763. Decretum signi est praecipiens et permittens. Die Sünde stammt nicht aus dem Decret, erfolgt aber nach demselben. Aliud enim est esse a decreto, aliud esse secundum decretum: illud enim causam, hoc vero antecedens notat, etiamsi non sit causa [sed tantum adjunctum, quod antecedit. Und doch darf das erlaubende Decret nicht als bloßes Vorherwissen gedacht werden. Ibid. p. 501. 2.

anticipirt zu werden, ehe es noch an seiner natürlichen Stelle zur Sprache gekommen ist, und dessen Eindruck wird durch die lange Reihe der aus dem Decret abgeleiteten Sätze, die ihm vorangehen, geschwächt. Ebenso folgerichtig führt die Decretenlehre auf die supralapsarische Ansicht, da der Begriff des Decrets zu sehr an die Spitze tritt und zu umfassend gedacht ist, um nicht von vorn herein auf den ganzen gegensätzlichen Verlauf der creatürlichen Entwicklung bezogen werden zu müssen. Von dem Eintritt oder Nichteintritt der Sünde kann dasselbe als solches nicht abhängig sein, noch ein Unterschied des vorhergehenden und nachfolgenden Willens stattfinden: indessen hatte es der einzelne Darsteller gleichwohl in seiner Hand, wie er jene Consequenz handhaben und sich der Erleichterungen eines decretum permittens und einer necessitas praescientiae bedienen wollte. Zunächst ist Wolleb ein gemäßigter Vertheidiger der Prädestination, denn er behauptet zwar, die Bestimmung der Menschen zu dem Endzweck (praedestinatio ad finem) und die zu den erlösenden oder verwerfenden Mitteln (ad media) seien in Gott derselbe ungetheilte und nur des menschlichen Verständnisses halber unterschiedene Act, räumt aber doch ein, daß dieser Act bloß in Rücksicht der hervorbringenden Ursache auf beiden Seiten absolut heißen dürfe, — denn eine wirkliche Ursache könne weder der Glaube noch die Sünde enthalten, — nicht aber in Bezug auf das vorhandene Object der Vorherbestimmung und deren Medium, in welchem das von Gott nur relativ gewollte Factum des freiwilligen Sündenfalls mit einbegriffen sei.[1]) Ungescheuter drückt sich Polanus aus, läßt die Verworfenen zum Untergang bestimmt sein, bezeichnet die Reprobation als affirmativ, activ und positiv, und selbst die ersten Menschen sollen mit Nothwendigkeit, obgleich nur necessitate praescientiae, gefallen sein.[2])

[1]) Wollebii Compend p. 32—34.

[2]) Polani Syntagma p. 795—98. p. 1072. Lapsi sunt necessario diversis rationibus: Primo quia infallibiliter, si ad praescientiam Dei respexeris — —. Secundo ratione consequentiae et eventus facti: nam ex quo peccarunt, necessarium est nec aliter esse potest quin peccaverint, quia omne quod est, necesse est esse, quando est, omne certum est necessarium et propositiones de eo sunt necessariae. Vgl. auch die Beweisführung des Polanus in dessen Sylloge thesium p. 144 sqq.

Die ganze hier geübte dogmatische Sprache hängt an der doppelten Maaßregel, daß erstens das Netz des Decrets nirgends zerrissen, und zweitens daß es weit genug angelegt werde, um das antigöttliche Princip der Sünde mit dem höchsten Rathschluß in keine materielle Berührung zu bringen. Die Frage, ob dieses Dogma auch dem Volke öffentlich vorzutragen sei, beantwortet Polanus höchst unumwunden bejahend, und wie konnte er anders, da sie ihm für das schwierigste zwar, doch erhabenste Kapitel der ganzen Theologie gilt.[1]) Das sattsam biblisch Bezeugte, dessen Verwerfung den h. Geist selber antasten würde, dessen Unkenntniß den Hochmuth nährt und die Einsicht in die Majestät Gottes verringert, wie dürfte es der Gemeinde vorenthalten werden, welche statt dadurch vermeintlichen Gefahren ausgesetzt zu sein, nur eines geistlichen Stärkungsmittels entbehren würde![2])

Von der reformirten Anthropologie bemerkten wir vorhin, daß sie weniger einseitig als die Lutherische auf eine bloße Freiheits- und Sündentheorie hinauslaufe. Polanus bestätigt dies, indem er eine förmliche Physiologie und Psychologie voranschickt, statt an dieser Naturseite der Schöpfung rasch vorüberzugehen. Der ganze Mensch als gottgewollte Creatur tritt auf den Schauplatz, und auf dieser breiteren Grundlage kommen erst die speciellen doctrinalen Entscheidungen zur Sprache.[3]) So vorbereitet wird die Frage nach der Fortpflanzung der Seelen creatianisch beantwortet.[4]) Die natürliche Integrität des Menschen erhält den Namen eines anerschaffenen Habitus; sie umfaßt also nicht das ganze göttliche Ebenbild, von welchem der eine Theil die substantielle Geistigkeit und Immaterialität der Seele und nur der andere deren sittliche

[1]) Sylloge p. 144. Nullum totius theologiae caput sublimius et difficilius.

[2]) Syntagma p. 773. 74. Den letzten Grund drückt der Verfasser so aus: Cujus ignorantia gloriam Dei imminuit, humilitatis verae radicem evellit et superbiam gignit fovetque in mentibus hominum, id profecto non est silentio praetereundum in ecclesia Dei. Dieselbe Antwort geben Wendelin, Systema majus p. 265 u. m. A. Nur verräth die Absichtlichkeit, mit welcher diese Frage erwähnt wird, daß darüber innerhalb der reformirten Gemeinschaft noch Bedenken vorhanden waren.

[3]) Syntagma, p. 982 sqq.

[4]) Ibid. p. 1027 sqq.

und intellectuelle Vollkommenheit enthält. Da nun der erstere Bestandtheil durch den Abfall nicht zerstört ist: so ist keine Gefahr mehr, daß die Erbsünde in die Substanz des Menschen versetzt werde.[1]) Das etwanige Residuum eines sittlichen und Erkenntnißvermögens aber darf als Buch des Gewissens mit dem der Natur verbunden für die historische Vorstufe des Gesetzes und Evangeliums in Anspruch genommen werden.[2]) Bei den sonst gewöhnlichen Auffassungen der Sünde und Erbsünde verdient nur das Eine noch Beachtung, daß Polanus Beide in genauen Zusammenhang mit der actuellen Vorsehung bringt. Es gelingt ihm dadurch die Abhängigkeit zu verstärken und zu verdeutlichen, in welcher sich das sittliche Leben auch in seiner Verderbtheit vom Schöpfer befindet, und den Schein zu vermeiden, als ob die Herrschaft Gottes über ein gefallenes Geschlecht nur einem Interregnum des Teufels gleiche.[3])

Von Polanus berühre ich noch die letzten Abschnitte, deren Inhalt durch die Eintheilung nach Glauben und Thun gegeben ist. In diesen moralischen Erörterungen konnte sich die reformirte Doctrin um so freier bewegen, je mehr sie bis dahin durch die beständige Rückweisung auf das göttliche Verordnen beengt war. Nur Gläubige, nur Erwählte haben die wahre christliche Tugend und den rechten Beruf der guten Werke. Da in ihnen das rechte Verhältniß zur erwählenden Gnade schon feststeht: so fragt sich, wie das christliche Leben aus dieser Gewißheit heraus seiner praktischen Vollendung nahe kommt. Die wahre Frömmigkeit scheidet sich von der falschen; die vita christiana legt ihren Inhalt dar,

---

[1]) Ibid. p. 1048. 1070. 98. Remansit enim substantia animae, remanserunt essentiales animae facultates, intellectus et voluntas, remanserunt proprietates essentiales ut naturalis aliqua notitia, ratiocinatio, judicium et intellectus, libertas a coactione in voluntate, remansit naturalis vita et immortalitas animae. Bei dieser Gelegenheit berichtigt p. 1056 Polanus den Satz Augustins: Ego evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae moveret auctoritas, durch das Plusquamperfectum: Evangelio non credidissem, nisi me ecclesiae catholicae movisset auctoritas.

[2]) Ibid. p. 1041. 1114.

[3]) Syntagma p. 1101. De subjecto actualis providentiae Dei.

wie sie hingerichtet auf das Vorbild der Menschheit Christi, normirt vom Gesetz, unterstützt durch die Kräfte des h. Geistes das Ziel der Verherrlichung Gottes zu erreichen strebt. Der Schriftsteller beginnt mit dem heilskräftigen Glauben nach seiner sittlichen Wirksamkeit und gründet auf denselben das Gottvertrauen (das rechte pendere a Deo et adhaerere Deo), Demuth, Hoffnung und Liebe, kurz eine Pflichten- und Tugendlehre mit Zuziehung der Cultusangelegenheiten, Alles in der Form eines selbständigen Anhangs, welcher beweist, daß die reformirte Theologie der Ablösung der Moral von der Dogmatik ohne Schwierigkeit die Hand bieten konnte.[1])

Die Polemik nimmt bei Polanus wenig Raum ein, Andere haben sie desto vollständiger berechtigt. Wir stellen Daniel Chamier[2]) obgleich einen Franzosen hierher, dessen Panstratia catholica[3]) den Ruf einer apologetisch-polemischen Fundgrube vom ersten Range erlangte. An Belesenheit und Erudition sucht Chamier seines Gleichen, freilich auch an ermüdender Eintönigkeit des Vortrags. Man sage nicht, daß nur Lutherische Protestanten wie Calov ihrer Kirche den Stempel exclusiver Katholicität aufgedrückt hätten; der Genannte beweist das Gegentheil, wenngleich nur ein Theil der Reformirten diese ausschließliche Kirchlichkeit ihres Lehrbegriffs vertrat. Die Vertheidigung Chamiers ist hauptsächlich Antirömisch, und die Jesuitische Literatur eines Bellarmin, Vasquez, Coster, Bucanus, Windeck u. A. hat selbst Gerhard nicht

---

[1]) Polani Syntagma, lib. IX et X, p. 1854 sqq.

[2]) Professor zu Montauban, gestorben 1621. Vgl. Fabric. Hist. Bibl. II, p. 205.

[3]) Panstratia catholica sive controversiarum de religione adversus Pontificios corpus. Cura B. Turretini 2 voll. fol. Gen. 1626, sodann Francof. 1627 (welche Ausgabe mir vorliegt) und cum supplementis per J. H. Alstedium Argentor. 1629. Einen Auszug lieferte F. Spanheim: Chamierus contractus. Genev. 1643. Desselben Chamier Corpus theol. sive loci theol. communes praelectionibus publicis dictati erschien Genev. 1653. Verwandt mit der Panstratia cathol. ist das spätere Werk Fr. Turretini Institutiones theol. elenchticae. Genev. 1672. Conf. Walch. Bibl. theol. I, p. 661.

vollständiger ausgebeutet.[1]) Aber diese Rechtfertigung hat zugleich den Zweck, die reformirte Lehrauffassung überhaupt als die wahrhaft christliche und katholische hinzustellen. Welche Mühe verwendet z. B. der Verfasser auf den reformirten Satz, daß Christus, dessen Leiden und Werk den Zwecken der Erwählung diente, *nicht für Alle* (non pro omnibus et singulis) gestorben sei. Die zugehörigen Bibelstellen werden classificirt, je nachdem sie entweder ein erlösendes Wirken und Leiden für Alle oder für die Welt und die Heiden im Ganzen aussagen, oder von dem vollkommnen Siege über den Tod und die Sünde handeln, oder endlich auf die Verworfenen selber Bezug nehmen. Aber die ausgesprochene Allheit (1 Tim. 2, 4. 1 Joh. 2, 2, dagegen Joh. 17, 9) ist entweder nur Allgemeinheit, welche sich über alle äußerlich menschlichen Unterschiede erhebt, oder sie bezeichnet die innere Größe des Verdienstes Christi, welches nicht höher zu sein brauchte, um dem Bedürfniß Aller zu genügen. Auch muß zugestanden werden, daß gewisse letzte Folgen der Sendung Christi, wie Auferstehung und letztes Gericht, sich ausnahmslos auf Alle und sogar auf die Verlorenen erstrecken. Dagegen kann die factische Bedeutung des Erlösungstodes Christi nur mit den erfolgten Wirkungen und diese wieder mit den Schranken des höchsten Rathschlusses zusammentreffen, wenn man diesen nicht irgendwie vereitelt denken will. Die Unterscheidung von sufficienter und efficaciter löst die Streitfrage dahin, daß zu gleicher Zeit sowohl der volle universelle *Werth* des Verdienstes Christi als auch die Wahrheit des beschränkten durch denselben *wirkenden* und erwählenden Willens Anerkennung findet.[2])

---

[1]) Auszeichnung verdienen die mit seltener Gelehrsamkeit gearbeiteten Abschnitte von der Priesterehe und den Sacramenten. Panstrat. cathol. Tom. III, lib. XVI, XVII. Tom. IV, lib. II.

[2]) Panstrat. cathol. Tom. III, p. 124 sqq. — Die späteren schweizerischen Lehrer werden an anderer Stelle zur Sprache kommen.

III. Deutsch-reformirte Lehrer.

Für die Erkenntniß des deutsch-protestantischen Geistes ist es von Wichtigkeit, die Richtung wahrzunehmen, welche die reformirten Bestandtheile Deutschlands schon seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts einschlugen.[1]) Der Calvinismus legte auf diesem Boden seine doctrinale Sprödigkeit ab und war bereit das Bündniß anzunehmen, welches ihm die Auctorität Melanthons eine Zeit lang anbot; ja er wurde selbst der Erbe des Melanthonischen Geistes, als das vermeintlich echte Lutherthum diesen aus den Grenzen der Kirche verwies. Der Churfürst Friedrich III. von der Pfalz stand an der Spitze derer, welche in Melanthons Lehrweise den Ausdruck evangelischer Christlichkeit wiederfanden. In seinem Lande verband sich mit dieser Lehrnorm der streng reformirte Cultus. In seinem Auftrage entstand der Heidelberger Katechismus,[2]) dessen soteriologischen dem Lutherthum angenäherten Charakter wir schon früher anerkannt haben. Während der Verhandlungen des Frankfurter Recesses (1558) und des Naumburger Fürstentages (1561) war einige Aussicht, daß auf der Grundlage der veränderten Augustana eine Vereinbarung der deutsch evangelischen Stände gelingen werde. Als der Versuch scheiterte an dem Widerspruch der unbeugsamen Lutheraner, blieb wenigstens der Standpunkt in der Pfalz und in Hessen aufrecht erhalten, und Brandenburg trat durch den Uebertritt Johann Sigismunds derselben Richtung wesentlich bei. Hieraus erweist sich das Vorhandensein einer deutsch-reformirten Kirche, welche vertreten durch die Pfalz, Hessen und Brandenburg, gegründet auf die älteren Lutherischen Bekenntnisse und gestützt auf Melanthons Ansehen ein gemeinschaftliches Product der deutschen Reformation vor Augen

---

[1]) Vgl. hierüber: H. Heppe, der Charakter der deutsch-reform. Kirche und das Verhältniß derselben zum Lutherthum und zum Calvinismus. Stud. und Krit. 1850. H. III, S. 669.

[2]) Zur Erklärung des Katechismus und seines Standpunktes sind wichtig: Ursini Explicatio catecheseos 1574, Ejusdem Exegesis verae doctrinae de sacramento et eucharistia. Vgl. Ebrard, a. a. O. I, S. 66.

stellt. Wer möchte die Wichtigkeit dieses Factums für die Union und deren Geschichte in Abrede stellen! Aber so gern wir dies einräumen und bereit sind, von hier aus auf die vorherrschende Tendenz des deutsch-protestantischen Geistes überhaupt zu schließen: so glauben wir doch, dürfe darum das Lutherthum, d. h. das ältere im Unterschied von dem der Concordienformel, jene deutsch-reformirte Kirche sich nicht allein vindiciren, noch sich für deren historische und dogmatische „Wurzel“ [1]) erklären wollen, nachdem es sie durch Melanthon zu sich herangezogen. Denn ihre Anschließung an die verbesserte Augsburgische Confession kann doch die eigne historische Herkunft nicht ungültig machen, noch den Zusammenhang mit dem Calvinismus abschneiden, welcher im Cultus aufrecht erhalten blieb und selbst im Bekenntniß fortwirkte. Auch hat die deutsch-reformirte Kirche durchaus keine selbständige Haltung neben der Calvinistischen behauptet, so wenig wie umgekehrt die Wirksamkeit des Heidelberger Katechismus etwa auf das deutsche Gebiet beschränkt blieb. Am Wenigsten tritt in der dogmatischen Literatur ein bedeutender Unterschied hervor. Das Streben des trefflichen Heidelbergers Pareus mag aus der Stellung seiner Kirche erklärt werden. Aber die eigentlichen Dogmatiker Kecker-

[1]) Vgl. Heppe, a. a. O. S. 703. Wie Heppe von dem eigentlichen, d. h. außerhalb Deutschlands sich entwickelnden Calvinismus denkt, erhellt S. 673 aus den Worten: „Mit Verleugnung aller freien Selbstbestimmung des Menschen erscheint somit die Gesammtheit des Menschengeschlechts als eine große Schaar Marionettenpuppen, welche — jede an dem funis desperationis schwebend — theils von der verdammenden theils von der erlösenden Hand Gottes gehalten werden.“ Dies wäre das crasseste Gegentheil der Schneckenburgerschen Ansicht und viel unwahrer als diese. So kann Niemand urtheilen, als wer das reformirte System ganz von Außen ansieht oder höchstens das nackte Skelett der Beza'schen Tabelle vor Augen hat. Wo sind die Reformirten, die sich am Seile der Verzweiflung erhenkt haben? Nicht die leere, sondern die mit dem Inhalt des christlichen Glaubens erfüllte und auf ihn eingehende Consequenz der Prädestination, welcher eben darum in verschiedenen Graden und auf verschiedenen Wegen genügt worden, bezeichnet das Wesen der reformirten Glaubensrichtung. Ob dieses Dogma in letzter Instanz haltbar sei oder nicht, ist eine andere Frage, die wir zwar ebenfalls verneinen, die aber mit der historischen Würdigung des reformirten Systems und seines Geistes nicht verwechselt werden darf.

mann, Alsted, Wendelin und L. Crocius[1]) folgen der Schule des Calvinismus und geben deren Merkmale vollständig und unverkennbar wieder.

Bartholomäus Keckermann, bei welchem wir zuerst verweilen, wurde schon in der philosophischen Propädeutik von uns berücksichtigt. Dieser ungewöhnliche, früh durch Krankheit und ungeheure Arbeitsamkeit aufgeriebene, höchst talentvolle und nach allem Anschein auch fromme Mann tritt merklich aus den kirchlichen Schranken seiner Zeit heraus.[2]) Man könnte ihn für ein bloßes Formtalent halten, da er nach der Bearbeitung der verschiedensten philosophischen Disciplinen zuletzt an die Theologie gelangte, wenn nicht ein religiöser Grundton seine logischen Constructionen unterbräche. Aber sein Werk entschlägt sich der vorgeschriebenen Beweismittel, enthält wenig Biblisches, zeichnet vielmehr einen scharfen doctrinalen Umriß, wie er dem Verfasser, welchen weder dogmatische Aengstlichkeit leitete, noch die Absicht ein öffentlich anerkanntes Dogma zu verletzen, religiös hinreichend und wissenschaftlich haltbar schien. Vielleicht hat gerade diese Arglosigkeit ihn vor Verfolgung bewahrt. Was das Verhältniß

[1]) Ludov. Crocii Syntagma theol. Brem. 1636, mir unbekannt.

[2]) Er war geboren zu Danzig 1571 und genoß den Unterricht des Jakobus Fabricius, Rectors daselbst. Unter Christian I. studirte er in Wittenberg, dann zu Leipzig und Heidelberg, wo er Magister und später Professor der hebräischen Sprache wurde. Hier schon machte er sich als Schriftsteller berühmt; daher berief ihn der Danziger Senat 1597 als Conrector dahin, welchen Ruf er jedoch erst 1601 annahm. Er starb schon 1609, im Alter von 38 Jahren. Das Schriftenverzeichniß zählt Systeme der Metaphysik, Logik, Physik, Astronomie, Politik und Ethik, dazu mehreres Hebräische. Seine Schriften sind zum Theil schwer verständlich und mit der Logik eines exacten Aristotelikers gearbeitet (Vgl. Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexicon). Adami, Vitae philos. Germ. p. 233: Privatim ita vivebat, ut non lingua tantum sed et vita philosopharetur. — Obtrectatores, qui deesse virtuti nunquam solent, generosissimo vindictae genere ultus est, contemtu et silentio. — Seine letzten Worte (ebendas. S. 233) sollen gewesen sein: Teneo vitae meae finem, ab aeterno Deo mihi praescriptum, immaturum quidem eum sed felicem. Beatitudinis enim meae partem deputo, quod ad beatitudinem citius transferor. Quid enim juvat, aut segnibus ventis diu ludi aut lentissimo tranquillitatis taedio lassari, si naviculam hanc vitae meae citius in portum immitto. Quare agite, qui mecum adestis, vota Deo nostro reddamus.

des Gegenstandes zu der religiösen Anschauung des Subjects betrifft: so darf hier wirklich von einer Aehnlichkeit mit Schleiermacher die Rede sein. Denn auch Keckermann wünscht in allem dogmatischen Denken den Gesichtspunkt gewahrt zu sehen, nach welchem das Göttliche nicht als bloßes Sein, sondern in seiner bestimmenden Richtung für den Glauben erkannt wird. Der praktisch gefaßte Religionsbegriff nöthigt ihn, den Zweck der Beseligung voranzustellen,[1]) daher die hiernach modificirte Anordnung. Mit diesem Zweck verbindet sich aber der leitende Gedanke, daß die Theologie nicht göttliche Größen in ihrem metaphysischen Ansichsein sondern als Principien der menschlichen Abhängigkeit zu erklären,[2]) also den Verlauf der von ihnen ausgehenden Wirksamkeit darzustellen, die angewandten Mittel und deren Empfang und Heilkraft nachzuweisen habe. Demgemäß würde die Dogmatik ebendarum auf objectiv begreifende Erkenntniß verzichten müssen, weil ihre Aufgabe nur in der Darstellung der Wirkungsverhältnisse bestünde, die eine zweckvolle göttliche Effectivität innerhalb der Menschheit stufenweise offenbaren, weshalb denn z. B. die Engel hier nur als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung in Betracht kommen, denn ihrem Wesen nach, meint Keckermann, würden sie in eine Pneumatik (doctrina de spiritibus) gehören.[3]) Zur Hälfte haben wir hier die Anschauung Calvins, zur andern Hälfte ist sie philosophisch dahin gesteigert, daß consequenterweise das dogmatische Wissen auf das eben bezeichnete Gebiet der Nachweisung und Herleitung der christlichen Thatsachen aus einem höchsten Bestimmenden beschränkt bleiben müßte, ohne das Wesen der Ursache selber ergründen zu wollen. Allein Keckermann bleibt doch diesem Kanon nicht treu, sondern sagt Manches, was in objectiver Haltung über jenen Zweck der Deduction

---

[1]) Keckermann, Systema theologiae tribus libris adornatum. Edit. ultima. Hanov. 1615 (zuerst 1607) p. 12.

[2]) Ibid. p. 12. Von Gott sei nicht metaphysisch zu handeln qua ens est, tanquam de subjecto contemplationis, sed ut est principium quoddam summum, a quo tum ipse finis tum media etiam theologiae necessario dependent.

[3]) Ibid. p. 125.

hinausgeht. Er definirt Gott nach der jetzt üblich werdenden reformirten Formel als reinen Act ohne alle Beimischung der Potenz, in welchem Sein und Wesen, Können und Thun nicht auseinander liegen, daher seine Selbstgenugsamkeit und Freiheit.[1]) Die Allmacht ist absolutes Können innerhalb des Widerspruchslosen und darum Möglichen, denn das Unmögliche ist dem vollkommnen Nichtsein gleich.[2]) Nun haben ferner alle Dinge eine gewisse Bestimmtheit, die zwar nichts Anderes ist als sie selbst, doch aber mit ihrem Wesen nicht schlechthin zusammenfällt. Auch in Gott, wenn dessen Verstand und Wille auf ihn selbst zurückbezogen wird, ergeben sich Wechselbeziehungen, aus welchen eine dreifache ihm einwohnende Art der Existenz (modus existentiae) folgt.[3]) Auf diese Weise geht Keckermann zu der Trinität über, und wir brauchen nicht zu sagen, wie er sie nach scholastischen Formeln weiter auslegt; genug daß er mit einer durchaus modalistischen Ansicht zufrieden ist. Wie hier das Geheimnißvolle denkbar gemacht wird: so dienen ähnliche logische Hülfen, das Verhältniß zur Welt und zum Bösen in's Klare zu bringen. Die Sätze, daß Gott das Böse wolle, oder daß alles Geschehende nothwendig sei, finden ihre natürliche Begrenzung durch Relation; der erste gilt per accidens, sofern auch das Schlechte in die Zweckbestimmung des Guten eingeht, der zweite nur so lange die secundären Ursachen vor der primären und providentiellen verschwinden.[4]) Der Widerspruch zwischen einem offenbaren und gesetzlich gültigen aber bedingten, und einem verborgenen aber unbedingten Willen beruht nur darauf, daß der letztere sich nothwendig nach dem sittlichen Maaßstabe des andern vollziehen muß. Sogar Schwierigkeiten der Theodicee sind streng genommen nicht einzuräumen, da Glück und Verdienst des

---

[1]) Keckermann, l. c. p. 14.

[2]) Ibid. p. 86. Non ens et impossibile aequipollent.

[3]) Ibid. p. 20. 22. Trinum autem est, quod in unica natura seu essentia tres habet suae existentiae modos. — Actus sive operationes essentiales ad creaturas relatae sunt tribus personis communes, sed ita ut determinationes et ordinem accipiant a modis existendi sive personis.

[4]) Ibid. p. 112. 116 sqq.

Einzelnen nur scheinbar nicht wirklich einander widersprechen.[1]) Unter diesen Umständen kann sich auch die Härte der Vorherbestimmung nicht fühlbar machen. Denn Keckermann läßt in derselben abermals zwei relative Wahrheiten, daß die Prädestination aus sich allein und daß sie unter Annahme des voraussichtlichen Falles und Glaubens zu Werke geht, zusammenbestehen;[2]) und er bemerkt scharfsinnig, die Verwerfung sei nur die Schranke der Prädestination, kein Theil derselben, da sie das Ziel der Vollendung und Beseligung, auf welches allein das göttliche Wollen wahrhaft gerichtet sein kann, außer sich hat. Endlich wird auch, und dies erinnert an Zwingli, der Gegensatz der Sünde dahin ermäßigt, daß die Erbsünde nicht als schuldvolles Verderben und Unvermögen, sondern nur als Disposition zum Ungehorsam erblich geworden sein soll.[3]) Mit dem dritten Theil der Therapeutik schließt das Ganze; Keckermann gefällt sich in dieser medicinischen Analogie und vergleicht deshalb, wie die Erwählung durch ihr Medium die Heilung wesentlich hervorbringe, das nachfolgende Leben in der Heiligung und den guten Werken einer wohlthätigen Diät und Nachcur.[4]) In den Stoff ist er an dieser Stelle jedoch keineswegs eingedrungen; die philosophische Allgemeinheit hebt ihn mit Leichtigkeit über tiefe Spalten dogmatischer Erwägung und nach dem sicheren Auftreten in der Entwicklung des Gottesbegriffs erscheinen nachher seine christologischen Erklärungen ungenügend.

Keckermann gilt uns als interessantes Beispiel philosophischer Heterodoxie,[5]) und zwar einer solchen, für die wir nur in der

[1]) Ibid. p. 124. In hac vita malis nunquam bene, bonis nunquam male est proprie loquendo.

[2]) Ibid. p. 244.

[3]) Ibid. p. 210. Auch sagt der Verf. S. 178: Status ante lapsum erat gradu inferior et imperfectior eo statu, qui est futurus in altera vita, und ebenso p. 183 imperfectior statu consummatae salutis.

[4]) Ibid. p. 245.

[5]) Diese ist auch von Lutheranern stark gerügt worden, namentlich die unkirchliche Trinitätslehre so wie der Ausspruch (System. theol. cp. 4. p. 54), daß Gott auch durch die „göttlichen Disciplinen" der Metaphysik und Logik ein Licht in den Geistern anzünden wolle. Gerhard, Method. stud. theol. p. 108. Walch, Bibl. theol. I, p. 217. Buddei, Isagoge I, p. 233.

reformirten Theologie Raum finden, weil diese allein für seine Ausführung den Rahmen und die Sprache darbietet. Wenn aber Keckermann auf die subjective Seite des Seligkeitsprincips ablenkt: so haben wir in dem nächsten Nachfolger Alsted[1]) einen streng synthetischen und objectiver Behandlung zugewandten reformirten Scholastiker. Unsere Aufgabe verlangt, auch ihm seine Stelle anzuweisen.[2]) Er steht dem Vorigen an philosophischer Bildung und schriftstellerischer Unermüdlichkeit gleich und verdiente das Anagramm auf seinen Namen: sedulitas für Alstedius. Nicht weniger bedacht, die Absolutheit Gottes zu verherrlichen, welcher über jede Gattung und Art erhoben und als Individuum mit seinem Wesen identisch gesetzt wird, nicht weniger gründlich in der Darlegung der göttlichen Eigenschaften, die hier in aprioriſche und erfahrungsmäßige getheilt werden und deren Reihe mit dem Selbstgenuß und der Seligkeit des höchsten Wesens endigt, — schließt er sich doch weit enger an die kirchlichen Bestimmungen an, wie schon aus der Voranstellung des principium essendi et cognoscendi ersichtlich ist. Was ihn auszeichnet, ist die Consequenz der Synthesis nach Maaßgabe der reformirten Gottesanschauung. An Sein und Thun der Gottheit hängt Alles, was die Theologie zu sagen hat. Die Lehre von den göttlichen Actionen ist wie schon bei Polanus, so noch mehr bei Alsted der eigentliche dogmatische Angelpunkt geworden. Denn diese greifen eben sowohl zurück in die Selbstvollendung der Trinität, wie sie nach Außen das Bild der Welt und ihres gesammten Inhalts entwerfen.[3]) Als Decrete sind sie Träger der Bewegung Gottes

[1]) Geb. 1588 zu Herborn, gest. zu Weißenburg in Siebenbürgen als Professor der Theologie und Philosophie 1638, früher auch Professor in Herborn. Von seinen Schriften haben wir das Encyklopädische und Propädeutische schon genannt. Die übrigen betreffen die Polemik, Katechetik, Casuistik und natürliche Theologie, auch Mathematik und Geschichte. Die wichtigen Praecognita theol. erschienen Hanov. 1623. Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. II. S. 237 (2. Aufl.), Fabric. Hist. Bibl. II, p. 205.

[2]) Theol. scholastica didactica exhibens locos communes theol. methodo scholastica quatuor in partes tributa. Studio J. H. Alstedii. Hanov. 1618.

[3]) Alsted, Theol. scholast. p. 149.

auf die Seite der Creatur, und wie Gott wesentlich Intellect und Wille ist: so dehnt sich von ihm ein erster Arm des Decrets als Vorherwissen und Rathschluß (praescientia et consilium) und ein zweiter als Vorherbestimmung und Anordnung d. h. Verfügung der Mittel (praefinitio et ordinatio) ins Unendliche aus.[1]) Die Voraussicht verbürgt und behütet die Güte und Wahrheit aller natürlichen und sittlichen Dinge; die Vorherbestimmung entscheidet alle Mittel und Ausgänge des Processes der höchsten Erbarmung und Gerechtigkeit gemäß. Wenn nun beide Arme sich fassen, wenn die eine Hälfte des Decrets ihren der creatürlichen Freiheit zugeneigten und mit dem Gegensatz der Sünde verträglichen Inhalt in die andere hineinarbeitet, von dieser aber begrenzt und an unveränderliche Werkzeuge und Erfolge gebunden, also mit dem rothen Faden des absoluten Willens verflochten wird: entsteht ein Gefüge des Absoluten und Relativen, des Bedingten und Unbedingten, des Nothwendigen und Freien, ein Complex göttlicher Wirksamkeiten, innerhalb welches zwar ein rein Hervorgebrachtes auftritt ohne alle Beimischung des Erlaubten, aber kein Erlaubtes, dem nicht irgendwie auch ein Wirksames und Effectives anhaftete.[2]) Das ist das Ansehen, welches Alsted der Decretenlehre verleiht. Da aber im Laufe derselben die wichtigsten dogmatischen Realitäten bereits Erwähnung gefunden haben, da Christus selber als Ursache, Wurzel, Haupt und Subject der Erwählung in ihr gegeben ist:[3]) so möchte man schließen, die Glaubenslehre sei zu Ende. Aber nein! sondern sie fängt erst an. Bisher war Alles nur in der göttlichen Idee gesetzt; jetzt führt uns der Name der „Ausführung des Decrets" in die wirklichen Größen.

---

[1]) Ibid. p. 160. 71. 165. Decretum Dei est actus aeternus quippe ab essentia Dei re non distinctus, — cum actiones non differant a suis principiis. — Praescientia Dei nullam rebus necessitatem imponit. — Praefinitio (finis) et ordinatio (mediorum) non differunt nisi ratione.

[2]) Ibid. p. 184 sqq. p. 174. Nullum decretum permittens est a Deo, quin alio respectu simul adsit efficax, at non contra.

[3]) Ibid. p. 196. 211. Christus recte dicitur fundamentum, causa, materia radix, caput et subjectum electionis quoad actum secundum.

Und zwar umfaßt die executio providentiae die erste durch Natur und Sünde bedingte Hälfte des Menschenlebens seit der Schöpfung, die Beherrschung sündhafter Freiheit, den Bund der Natur und die mit diesem zusammenhängenden Lebensordnungen des Haushalts, der Schule, der Kirche und des Staats. Unter dem Titel der executio praedestinationis gelangen wir dann endlich zu dem zweiten positiven Theil der göttlichen Oekonomie oder dem Gnadenbündniß, welches mit der Menschwerdung und dem Mittlergeschäft Christi anhebt. In dem Heilsproceß bemüht sich Alsted, die Rechtfertigungslehre auszuzeichnen; er nennt sie den Artikel, mit welchem die Kirche steht und fällt.[1]) Denn weil die Justification weder aus der göttlichen Gerechtigkeit noch dem menschlichen Vermögen unmittelbar hervorgehen kann, sondern durch eine Beziehung oder Mittheilung des Verdienstes Christi zu Stande kommt: so liegt ihr höchstes Ursächliche in einer zwar frei gewollten, aber ordnungsmäßig begründeten, also die Freiheit Gottes mit der Forderung der göttlichen Oekonomie (ratio εὐδοκίας et ratio οἰκονομίας) vereinigenden Wendung der Gnade. So sehr es daher auch den Anschein hat, als sollte bei den reformirten Scholastikern die Rechtfertigung von der Erwählung verschlungen werden und ihr die Stelle einräumen: so war doch die religiöse und systematische Stellung jener zu bedeutend, um nicht auch bei ihnen verhältnißmäßige Anerkennung zu finden.

Wie leicht und folgerichtig auch das übrige dogmatische Detail sich diesen Grundlinien anfüge, wird der Leser ohne Mühe abnehmen. Fragen aber müssen wir, was wurde durch die bei Alsted vorliegende Ausbildung der Lehre von den göttlichen Actionen oder Decreten gewonnen? Scheinbar diente dieselbe nur zur Verschärfung des deterministischen Princips, da ja nun die Decrete als unzerreißbares allumfassendes Band vom unzeitlichen Wesen Gottes bis zum letzten zeitlichen Ereigniß reichen. Genauer angesehen war aber nach Alsteds Behandlungsweise mit dieser formellen

[1]) Alstedii, Theol. schol. p. 711. Dagegen heißt es p. 183: Aeterni decreti consideratio est anchora fidei et consolatio consolationum.

Steigerung eine sachliche Erleichterung des prädestinatianischen Drucks gegeben. Der Gesammtname des Decrets steht voran, verschmäht aber nicht die Gemeinschaft dessen, was eigentlich nicht Decret ist, des bloß Permissiven und mit Nothwendigkeit Gewußten. Unter dem Gesammtbegriff eines absoluten und doch wieder nicht ganz absoluten Decrets, wie Alsted das seinige erklärt, versöhnen sich Wissen und Bestimmen, Verordnen und Nichthindern leichter, als wenn Jedes von Beiden nur die eigne dem Andern widerstrebende Richtung und Bestimmtheit mitbringt, und es bleibt nur unentschieden, ob der oberste Begriff auch sich selber treu bleibt, ohne durch seine Unterabtheilungen verrückt oder auf die andere Seite gezogen zu werden. Alsted kostet es mit solchen Hülfsmitteln gar keine Mühe, auch dem milderen infralapsarischen Standpunkt zu genügen und jedem Vorwurf einer Verursachung des Bösen durch Gott zuvorzukommen.[1])

Was wir zweitens an Alsted noch veranschaulichen wollten, ist die jetzt üblich werdende Dialektik. Schon Wolleb bediente sich des Satzes, Gott habe die Sünde gewollt und nicht gewollt;[2]) ähnlich Keckermann. Alsted redet häufig in solchen Antinomieen. Das Decret ist absolut und nicht absolut; das Vorherwissen ist Ursache der Dinge und ist es nicht; die göttlichen Verordnungen sind nothwendig und frei zugleich; von der Erbsünde gilt das Doppelte, daß sie den Erben der Adamitischen Natur ebenso wohl fremd ist als angehört. Dergleichen Doppelsätze dienen zur Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen relativ gültigen Principien. Sie vermehren die dialektische Feinheit und philosophische Haltbarkeit der Beweisführung, thun aber der religiösen Einfachheit und Kraft Abbruch und stellen zugleich vor Augen, daß die scholastische Kunst und Dialektik sich hier in anderer Weise wie im Lutherischen System bethätigte. In dem letzteren kam es darauf an, einen schmalen aber vermittelnden Weg mühsam und unter

[1]) Ibid. p. 184. Deus ab aeterno decrevit, non impedire lapsum angelorum quorundam et hominum protoplastorum. Ibid. p. 173.

[2]) Wollebii Comp. p. 63.

Berücksichtigung aller Abweichungen innezuhalten, dort aber einen gefährlichen und extremen Pfad behutsam zu verfolgen.

Der Gehaltvollste in dieser Reihe ist unstreitig der Dritte, Friedrich Wendelin[1]) aus Anhalt, ein Mann von religiösem Geist und streng confessionellem Bewußtsein, dessen größeres ungemein geschickt und scharfsinnig gearbeitetes Werk uns Gelegenheit geben würde, auf alle Feinheiten der reformirten Doctrin einzugehen. Sein deutscher Standort erlaubte ihm einen kritischen Blick in das Lutherthum und dessen Entwicklung. Wie er die absurdas Lutheranorum opiniones unglimpflich genug zu rügen versteht: so geht sein Augenmerk nicht etwa auf den Melanthonismus, aber auf das älteste Lutherthum mit seinem servum arbitrium und starken Determinismus zurück, welchem gegenüber die neueren Lutheraner abgewichen und in unhaltbaren Vorstellungen verfangen seien.[2]) Es ist der niederländische Streit und die Verurtheilung der Arminianer, die ihn nöthigt, die Fahne eines vermeintlichen unbeugsamen Antipelagianismus selbst gegen das Lutherthum wie gegen alle falschen Concessionen an die menschliche Freiheit aufzurichten.

Bei einem so starken anthropologischen Interesse kann es überraschen, daß Wendelin mit aller systematischen Strenge der Deduction von Oben herab folgt; nach unserer bisherigen Auffassung ist dies ganz in der Ordnung.[3]) Wirklich entwickelt

---

[1]) Geb. 1584 bei Heidelberg. Er war Rector und Professor des Gymnasiums zu Zerbst, wo er 1652 starb. Seine Hauptschriften sind: Christ. theol. systema majus duobus libris comprehensum. Opus posth. Casselis 1656. — Compendium christ. theol. Hanov. 1634. Amstelod. 1646. 50 u. ö. — Exercitationum theoll. voll. II, Philosophia moralis. Einiges andere nennt Fabric. Hist. Bibl, VI, p. 179. 80. Walch, Bibl. theol. I, p. 221.

[2]) Christ. theol. systema majus p. 339. p. 273. 322, wo häufig die veteres Lutherani den modernis entgegengestellt werden. Zu polemischen Zwecken bedient sich Wendelin häufig des Werks von Christoph. Massonus (eigentlich Christ. Becmann): Anatomia universalis Marp. 1622, welches besonders gegen den Lutheraner Hoe gerichtet war. Vgl. Walch, Bibl. theol. II, p. 388.

[3]) Die Eintheilung Wendelins ist folgende: I, De scriptura s., de natura et proprietatibus Dei, de tribus — personis, de electione et reprobatione, de creatione, de providentia Dei actuali, de peccato, de persona et officio Christi, de vocatione

Wendelin ebenso stetig und in frommerem Geiste als Alsted aus dem Wesen Gottes auch den Willen und Intellect und aus Beiden das Princip absoluter Ursächlichkeit. Die ganze Welt präexistirt in Gott, und ihr Verlauf von der Schöpfung bis zu den Ergebnissen der Erwählung, in welchen der Schöpfer seine Herrlichkeit siegreich behauptet, ist niedergelegt in dem Gewebe der ewigen göttlichen Actionen und Decrete. Das ist der Idealismus der reformirten Glaubenslehre in seiner ganzen Vollständigkeit und vorgetragen mit voller Ueberzeugung. Wendelin genehmigt sogar, die Decrete Ideen des göttlichen Verstandes zu nennen, sobald unter diesem Namen nicht nur präexistirende Formen gedacht werden, sondern der ursächliche Bestand alles Künftigen. Denn so wie das Wesen und der Intellect Gottes die Idee und das Muster alles Wißbaren in sich tragen: so ist dessen Wille die „exemplarische Ursache" alles Vollziehbaren, und die Ausführung muß derselben auf's Genaueste entsprechen.[1]) Entweder es giebt gar keine Verordnung, oder eine ewige und unveränderliche. Zwar muß auch Wendelin an der gefährlichen Stelle zwischen dem Bedingten und Unbedingten am Decret halbiren:[2]) allein diese Biegung soll nichts Veränderliches in den Rathschluß eintragen, sondern nur den Punkt bezeichnen, wo derselbe sich aus einem bewirkenden und gestattenden Moment zusammensetzt, um sich aus dieser Doppelheit wieder zur Einheit des Endzwecks zurückzunehmen. Dagegen ist jede vorausgesetzte Rückwirkung auf das Decret, jede Annahme, daß es der Glaube an sich ziehen oder der Unglaube

externa, de sacramentis in genere, de baptismo, de coena s., de fide salvifica, de justificatione, de sanctificatione, de glorificatione, de ecclesia, de magistratu politico et de conjugio. II. De cultu Dei.

[1]) System. majus p. 261: Veteres theologi et scholastici decreta Dei appellant ideas in mente Dei, qua appellatione si non indigitantur formae in Deo praeexistentes, sed causa exemplaris, loquendi modus admitti potest, quamvis in s. literis non occurrat. Ut enim essentia et intellectus Dei idea et exemplar est omnium scibilium, et omnia Deus per essentiam suam cognoscit, non per species intelligibiles abstractas et impressas: ita voluntas, ad quam decreta pertinent, omnium agibilium ideo et exemplar est, cui executio exactissime respondet.

[2]) Wendelin l. c. p. 258. 415.

ihm widerstehen könne, nur ein verhüllter Pelagianismus;[1]) und eben weil die Lutheraner Gewirktes und Wirkendes verwechseln, weil sie den Glauben theils zum Zweck machen, während er nur Mittel der Erwählung sein kann, theils zur Ursache der Vorherbestimmung: kann ihnen selber nur eine unsichere und bedingungsmäßige Gewißheit des Erwähltseins zu Theil werden.[2]) Allen Gläubigen soll zwar das Reich Gottes beschieden sein: aber Gegenstand der Wahl sind sie nur als Sünder, nicht als Gläubige; sie bringen nur das Gegentheil dessen mit, was sie aufnehmen sollen, und werden dem verdienten Geschick ebenso vollständig ohne eigenes Zuthun entzogen, wie Andere ihm überlassen bleiben.

Nicht ohne Grund kommen wir so oft auf diese ersten Fortschreitungen des reformirten Dogma's zurück. Denn es soll sich ergeben, daß das reformirte System in seinem ersten Haupttheil einen bedeutenden und durch die Lehre von den göttlichen Ideen noch vermehrten Gedankenreichthum in sich aufgenommen, daß es großartig beginnt, aber ungenügend endigt, während umgekehrt das Lutherische am Anfang schwach auftritt, dann aber an innerer Stärke wächst und zuletzt einen tiefer befriedigenden Abschluß erreicht.

Fragt man, um weiter zu gehen, worin der Pelagianismus, welchen Wendelin den Lutheranern vorwirft, bestehe: so bleibt nur das *theologische* Moment übrig, nämlich das Verhältniß der göttlichen Thatkraft zu dem creatürlichen und sündhaften Willensvermögen, wie es sich in dem Empfang der Erlösung abspiegeln muß. Die bekehrende Gnade theilt die Natur jeder göttlichen Action; enthält sie also die Absicht der Bekehrung, wie sie muß: so darf auch nicht einmal das Nichtwiderstehen als von Außen kommende Bedingung hinzugerechnet werden, oder — das Decret selber hängt an einer außerhalb seiner Herrschaft liegenden Mög-

[1]) Ibid. p. 273. Fidem causam electionis esse, nonnisi a Pelagianis — — statuitur.

[2]) Wendelin l. c. p. 321. Fingunt moderni Lutherani certitudinem conditionatam, si in fide sint perseveraturi, sed an sint in fide perseveraturi, ordinarie nesciunt.

lichkeit.[1]) Wendelin vergleicht daher dem Acte der Bekehrung die der Schöpfung oder der Auferweckung Christi von den Todten,[2]) welchen jener an Selbständigkeit nicht nachgeben dürfe, oder beruft sich auf die geschöpfliche Willenlosigkeit des Menschen in der Hand Gottes. Dagegen darf Wendelin nicht die Sündenknechtschaft für sich als Grund gegen die mögliche Zurückweisung der Gnade geltend machen. Denn die Sünde ist selbst schon Widerstand, darf diesen also als solche nicht ausschließen, sondern nur sofern der Mensch überhaupt zu einem siegreichen Widerstand gegen ein göttliches Wirken keine Kraft haben soll. Nicht die Sünde in der Freiheit, sondern die etwanige Freiheit d. h. negative Willensfähigkeit in der Sünde bezeichnet den Streitpunkt, auf welchen Wendelin den Vorwurf des Pelagianismus anwendet.[3]) Dieser Begriff des Pelagianischen ließ sich zwar aus dem Altaugustinischen Streit begründen, traf aber doch nicht den Nerv der Pelagianischen Gesinnung und erscheint innerhalb der protestantischen Wiederaufnahme dieses Problems als eine unhaltbare Folgerung. Die sogenannte salus conditionata, wie sie Wendelin der Lutherischen Ansicht vorhält, ist nicht die Folge eines milderen Urtheils von der Sünde, sondern eines geschonten Freiheitsrestes, weshalb denn auch die ganze Frage nicht tiefer in das anthropologische Gebiet eingreift.[4]) Die Lutherische Sündentheorie überbietet Wendelin keineswegs. Mit gleicher Geschicklichkeit aber unterscheidet er den vernünftigen Willen des Menschen, sofern er eine bewußte zwanglose und aus

---

[1]) Ibid. p. 1177. Si homo aliquando non converteretur, quem intendit Deus per applicationem gratiae convertere, sequeretur circa hominum conversionem Deum saepissime fine suo excidere. Ibid. p. 1179. (Hoc) igitur sensu — accipienda irresistibilitas, quod nempe ita conferenti gratiae resistere caro non possit, ut effectum gratiae et intentionem Dei de convertendo peccatore totaliter et finaliter impediat, adeoque non regeneretur, quem regenerare Deus vult, hanc unam ob causam, quia regenerari caro seu corruptus homo non vult.

[2]) Ibid. p. 1205.

[3]) Conf. ibid. p. 1177. 1204. 5. Hier gehen beiderlei Argumente durch einander, die von der Größe der Sünde und von der Alleinherrschaft der göttlichen Entscheidung hergenommenen.

[4]) Ibid. p. 167.

eigenem Antrieb entsprungene Bewegung nach gewissen Mitteln und Zwecken enthält, von der eigentlich sittlichen Indifferenz des Wahlvermögens, dem Gutes und Böses vorliegt (libertas contrarietatis et contradictionis). Diese zweite hat eigentlich nur vor dem Fall ihre Stelle; nachher im Stande der Sünde, der Gnade und Verherrlichung wird sie durch die eintretende Willensbestimmung für das Schlechte oder Gute wenn nicht aufgehoben, doch auf ein geringes Maaß des relativ Unterschiedenen herabgesetzt.[1]) Das göttliche Ebenbild nennt Wendelin absichtlich ein Aggregat aus verschiedenen Stücken.[2]) Gott hat sich wesentlich abgebildet im Sohne, nach der Summe seiner Wirkungen in der Welt, auf endliche Weise aber im Menschen, welcher daher auch bei Alsted Mikrokosmus (compendium naturae) heißt. Wenn nun einige Lutheraner wie Brochmand das Ebenbild als bloßes Accidenz fassen, damit nicht durch dessen Verlust auch die menschliche Substanz vernichtet erscheine: so übersehen sie das Zusammengesetzte seines Inhalts. Zwei Theile waren in ihm dergestalt verbunden, daß der eine allerdings substantielle Factor (spiritualitas, immortalitas, intellectus, voluntas) nur geschwächt, der andere (justitia et sanctitas) durchaus zerstört wurde.[3])

Wir sind Willens, an dieser Stelle noch auf die scholastische Durchführung der reformirten Christologie Rücksicht zu nehmen. Die enge Verbindung derselben mit dem Decret und der Erwählung ist aus dem Obigen erinnerlich. Das ganze Lehrstück zerfällt nach Wendelin in die beiden Theile der Darbietung des Mittlers und der Anwendung desselben (exhibitio et applicatio mediatoris).[4]) Die erstere vollzieht sich zunächst durch die von Ewigkeit beschlossene und dem Bedürfniß der Menschheit einzig entsprechende

---

[1]) Wendelin, Syst. majus p. 382.

[2]) Ibid. p. 377. Forma hominis per creationem in innocentiae statu constituti est imago Dei, quae est conformitas hominis cum Deo quoad animam, quoad corpus propter animam et quoad totam personam quoad utriusque unionem. Die Distinction von imago und similitudo ist verwerflich.

[3]) Ibid. p. 508 sqq.

[4]) Wendelin l. c. p. 556.

zeitliche Menschwerdung des Sohnes Gottes mittelst der Geburt von der Jungfrau. Der Beweis einer vollständigen ungeschmälerten Menschennatur Christi bildet den ersten Ruhepunkt der Demonstration. Hierauf bemüht sich Wendelin mit aller Anstrengung, die Forderung der hypostatischen Union beider Naturen im ganzen Umfange zu vollziehen und gegen Einwürfe der Nestorianer und Socinianer aufrecht zu erhalten.[1]) Aber die Bestreitung des portentosum et monstrosum dogma de ubiquitate drängt abermals das Interesse an der menschlichen Natur in den Vordergrund.[2]) So wahr die Gemeinschaft der Idiome zwischen den Naturen und der Person sein mag: die Ueberbürdung der menschlichen durch die Eigenschaften der andern wird dadurch nicht möglicher: jedenfalls fällt die dritte und vierte der von Brochmand angenommenen Arten der Communication gänzlich dahin, weil mit denselben weder Geburt noch Tod, Leiden und Begräbniß noch irgend ein Stück der menschlichen Wirklichkeit Christi bestehen kann.[3]) Statt des Unendlichen haben wir uns vielmehr zu begnügen, die endlichen Gaben und Charismen der Weisheit und Erkenntniß vermöge der hypostatischen Einigung der menschlichen Natur zugetheilt zu denken, so wie zweitens alles mittlerische Wirken Christi von seiner ganzen in sich verbundenen Person herzuleiten.[4])

Mehr Anziehendes bietet offenbar die Darstellung der Aemter Christi, welche die reformirte Anschauung unter dem Namen des dreifachen Mittlergeschäft zusammenfaßt. Das prophetische der

[1]) Ibid. p. 572 sqq.

[2]) Ibid. p. 604. Monstrosum ubiquitatis dogma omnes evertit fidei articulos de Christo θεανθρώπῳ, negat Christum esse verum hominem, in solius fuisse virginis Mariae utero, negat vere natum esse, negat vere passum esse et mortuum, negat vere sepultum esse etc.

[3]) Wir erlassen uns, die Gegengründe nochmals zu specialisiren. Vgl. bes. Systema majus p. 604. Wendelin richtet seine Polemik gegen Brochmands System und dessen Abschnitt de Christo θεανθρώπῳ.

[4]) Wendelin Syst. p. 633. Communicatio charismatum est consequens unionis personalis, quo humana Christi natura propter unionem hypostaticam finitis quidem attamen excellentissimis ornata est donis. — P. 640. Apotelesmata (i. e. opera Christi mediatoris circa salutem nostram) competunt personae secundum utramque naturam.

evangelischen Verkündigung gewidmete bedarf keiner Erläuterung.[1]) Das zweite hohenpriesterliche soll sich durch Erfüllung des Gesetzes, Erduldung der versöhnenden Leiden und Intercession vollzogen haben. Der Name scheint indessen diesen Unterabtheilungen nicht entsprechend zu sein. Soll die Erfüllung der göttlichen Gebote und die Heiligkeit des Lebenswandels Christi selbst zu seinen hohenpriesterlichen Functionen gehören? Wendelin muß von diesem thätigen Gehorsam einräumen, daß er etwas Stellvertretendes nicht enthalte und am Wenigsten den Zweck verrathe, die Gerechtfertigten von gleichem Gehorsam zu entbinden. Das Nothwendige, was durch jede sittliche Vollkommenheit des Heilandes schon vorausgesetzt wird, kann kein Theil der besonderen sühnenden Leistung sein.[2]) Dies anerkennend bietet der Dogmatiker scheinbar dem bekannten Vorschlage von Zanchi, dem Lutheraner Karg[3]) und besonders dem Reformirten J. Piscator die Hand, nach welchem der Mensch Jesus zum Gehorsam der Tugend für sich selbst verbunden gewesen; sich selber habe Christus durch vollkommene Gesetzeserfüllung ewiges Leben und Herrlichkeit erworben, was aber, da es ihm allein zu Gute gekommen, seinem Verdienst nicht zuzuzählen sei. Diese Meinung Piscators wurde durch Phil. 2, 9 u. a. Stellen belegt und durch alleinige Werthschätzung des Mittlerischen am Werke Christi empfohlen, aber mit Recht blieb

---

[1]) Wendelin p. 652.

[2]) Ibid. p. 654. p. 1116. Interim tamen obedientia haec, si proprie et accurate loquamur, non est materia nostrae justificationis nec imputatur nobis, ita ut nostra censeatur et nobis propter eam peccata remittantur etc.

[3]) Ueber Karg vgl. Walch, Einl. in die Rel. Strtgk. d. Luth. K. Th. IV, S. 360. Wendelin l. c. p. 1122. Piscator, Professor zu Herborn gest. 1626, vertheidigte diese Ansicht in seinen Thesib. theoll. vol. III, loc. 6. thes. 42, und durch ihn wurde sie unter den Herbornischen und Anhaltischen Theologen verbreitet. Ueber die ganze Streitfrage s. Chr. M. Paffii Schediasma de formula consensus Helv. p. 18. Baumgartens Polemik, Bd. II, S. 375 ff. Schweizer, Ref. Dogm. II, S. 380. Baur, Gesch. d. Lehre von der Versöhnung S. 352. — Von Piscators übrigen Schriften sind auszuzeichnen: Aphorismi doctrinae Christianae Herb. 1619. — Explicatio catech. Heidelb. Herb. 1622, außerdem vieles Polemische. Die Opera erschienen gesammelt Herb. 1643. Vgl. Chr. M. Pfaff, Introductio in hist. theol. liter. p. II, p. 211.

sie in der Minorität. Es wäre eine Versündigung gewesen, von dem sogenannten activen Gehorsam zu leugnen, daß er sich auch auf uns nicht bloß auf Christum zurückbeziehe, oder denselben von der erlösenden Macht seines Lebens auszuschließen, weil er für ihn selber ein pflichtmäßiger gewesen sei. Welche Spaltung alsdann in der Anschauung seines Werks! Dann hätte sich die Einseitigkeit, mit welcher das Dogma das Verdienst Christi auf Leiden und Tod gegründet, eben dadurch gerächt, daß es die einzige Rubrik beseitigt hätte, unter welcher es damals möglich war, die sittliche Erhabenheit des Heiligen Gottes im Handeln vollständig ins Licht zu stellen. Schon die Gefahr einer solchen Beseitigung ist für den Stand der Lehre nicht ohne Wichtigkeit. Um dieser zu entgehen, behauptet Wendelin, obgleich der Kargianischen Meinung sich nähernd, die Untrennbarkeit der doppelten Richtung des Gehorsams und die innere Nothwendigkeit des einen, auf welchem sich wie auf der einzigen rechten Unterlage der andere erhebt.[1]) Beide vereinigen sich also in einer Lebensweihe, die in den leidenden Opferdienst an der Menschheit endigt. Bestimmter wird von Polanus die gesetzliche Vollkommenheit Christi als Gegenstück des gesetzlichen Ungehorsams dem Erlösungswerke einverleibt.[2]) Man sieht indessen, wie wenig die reformirte Orthodoxie geneigt war, von dem specifischen Werth der Genugthuung, die den Fluch des Gesetzes aufheben sollte, irgend welche Abzüge zu gestatten. Denn schon die Größe des Leidens verglichen mit der gänzlichen Unschuld des Dulders beweist, daß hier nur eine fremde und auferlegte Schuld abzubüßen war, und deutet auf eine Veranstaltung der göttlichen Liebe zur rechtsgemäßen Hinwegräumung aller Ursache

---

[1]) Wendel. l. c. p. 1115 und bei Schweizer, II, S. 183. Doch sagt Wendelin p. 1119: Interim non negamus, passionem Christi voluntariam cum actione et promptitudine voluntatis conjunctam nobis imputari. Sed hoc nihil ad obedientiam Christi activam, — quam qua homo legi Christus debuit. Nam ut ad mortem qua homo non fuit obligatus, ita nec ad promptitudinem moriendi. Ebenso bestimmt wird also der freiwillige Tod von der sittlich-menschlichen Pflicht ausgeschlossen, wie alle frühere Thätigkeit derselben unterliegen soll.

[2]) Polani Syntagma, p. 1470. Vgl. oben.

des Zornes.[1]) Wird nach dem eigentlichen Subject des Leidens gefragt: so liegt dieses weder in beiden Naturen Christi zugleich nach der unerträglichen Vorstellung mancher Lutheraner, noch in der menschlichen allein, sondern die allein richtige Antwort lautet: Christum secundum carnem esse passum[2]) Und was endlich die Empfänger der Wirkungen betrifft: so verbietet zwar die Erwählung an Alle und Jede ohne Unterschied zu denken, doch aber stellen diejenigen, für welche Christus wirklich gelitten, in sich selber eine Gesammtheit und Allgemeinheit dar.[3]) Die dritte hohenpriesterliche Function ist die der Dazwischenkunft. Wie der thätliche Gehorsam das Opfer vorbereitet: so wird es in der Intercession vorausgesetzt und gleichsam in überirdischer Dauer fortgeleitet. Der Bund ist gestiftet, aber die fortdauernde himmlische Vergegenwärtigung des Geschehenen wirkt nach Oben, indem sie die Menschheit im Lichte der Versöhnung vor Gott erscheinen läßt, und reicht zugleich nach Unten, indem sie die Früchte der Genugthuung durch die Mittel der Kirche und des h. Geistes den Gläubigen zuführt und das Medium bildet, durch welches alle christlichen Gebete und Danksagungen hindurchgehen.[4]) Das ganze hohenpriesterliche Amt, das fruchtbarste für die dogmatische Behandlung, ist seiner Wirkung nach nothwendig in die Grenzen der Erwählung gestellt. Dasselbe gilt von dem dritten königlichen und vorzüglich der göttlichen Natur zufallenden Amte.[5]) Denn auch die Verwaltung des Gottesreichs durch evangelische Vorschrift und Predigt, die Lenkung der Herzen zum Gehorsam und die Verwaltung aller Spenden des h. Geistes kann, soweit sie über-

[1]) Wendelin l. c. p. 662. 657.

[2]) Ibid. p. 657. 58.

[3]) Ibid. p. 664. 667: Voluntas impetrandi sine voluntate conferendi in hoc quidem negotio divino mere illusoria esset, ut et absoluta impetratio conjuncta cum voluntate conferendi conditionata et quidem ab ejusmodi conditione suspensa, quae homini in peccatis mortuo est impossibilis, et quam possibilem non reddit qui solus potest. p. 681. Etiamsi non pro omnibus promiscue Christus est mortuus, tamen eorum, pro quibus est mortuus, est quaedam universalitas.

[4]) Wendelin p. 686.

[5]) Ibid. p. 691. 92.

haupt Frucht bringt, die Schranken der Erwählung nicht überschreiten. [1])

Die Ständelehre, die wir ebenfalls folgen lassen, findet sich erst bei Alsted, Polanus und Wendelin vollständig ausgeprägt. Wie dieses Lehrstück zu der obigen Unterscheidung der Aemter sich innerlich verhalte, wie beide Betrachtungen sich dadurch gegenseitig ergänzen, daß die eine das Actuelle, die andere das Zuständliche hervorhebt, damit durch die ganze Ausdehnung der Wirksamkeit Christi die Besonderheit des Seins und des Thuns gleichmäßig zum Verständniß komme, wurde schon bei Besprechung der Lutherischen Doctrin angedeutet; hier bemerke man nur, daß die reformirte Ansicht das Ihrige sucht und festhält. Wie im alten Symbol, so auch in der dogmatischen Reflexion sind, irren wir nicht, die Stufen der Erhöhung zuerst ins Auge gefaßt worden, und ihnen wurde erst ein entsprechender Cyklus irdischer Erniedrigung nachgebildet. Wir haben ferner darauf aufmerksam gemacht, daß der Unterschied dieser Lebensstationen an den der Naturen selber erinnert und anknüpft. Jeder Natur liegt einer der beiden Stände unmittelbar nahe, der doch von ihr irgendwie freiwillig übernommen sein soll. Erniedrigung besagt Viel für die göttliche Natur, Wenig für die andere, welcher ihrem Wesen nach das Loos des Irdischen nicht fremd noch unzugänglich sein kann. Umgekehrt erfährt die menschliche Natur Großes durch den Eintritt in die Erhöhung, indem sie wesentlich über die irdischen Schranken hinausgehoben wird, während die göttliche gleichsam nur das Ihrige wieder erlangt, die ihr gebührende und jetzt vollständig offenbar und wirksam werdende Herrlichkeit. Denken wir in beiden Fällen das ganze Subject Christi diesen Wechsel erlebend: so folgt, daß

[1]) Ibid. p. 692. Postquam electos suo patri coronandos stiterit, regnum ei placatum tradet, ita tamen ut in aeternum una cum patre sit regnaturus. — Quod autem ipse quoque filius Dei patri subjiciendus dicitur 1 Cor. 15, 28, non tam de Christo quoad personam considerato accipiunt nonnulli quam de ecclesia, quatenus filius Dei eorum omnium, qui patri subjiciuntur caput est, adeoque Christum subjiciendum intelligunt mysticum, qui quantisper hic in membris militat, felicitatem et gloriam suam nondum adeptus et patri subjectus videtur.

diese sich zuerst von der einen Natur herab und sodann von der andern hinaufziehen läßt, also der Schwerpunkt ihres Bestehens von der einen auf die andere Seite hinübertritt. Und dies ist auch ungefähr der Sinn, welchen die reformirte Lehrbestimmung der Sache zu geben wünscht. Die gewaltsame und undenkbare Lutherische Vorstellung, nach welcher gerade die menschliche Natur ebensowohl erniedrigt wie erhöht sein soll, wird zurückgewiesen, weil sie Christum der Menschheit nur entrückt, statt ihn anzunähern.[1]) Nothwendig aber war doch, bei dem Uebergewicht bald des einen bald des andern natürlichen Factors solche Doppelbeziehungen festzuhalten, welche beide Stände auf den ganzen Christus zu übertragen erlauben. Demgemäß erklärt Wendelin von dem Stande der Erniedrigung, er enthalte für die göttliche Natur das Eingehen in das Fleisch und die zeitweilige Verhüllung (occultatio) der höchsten Majestät, für die menschliche aber die Uebernahme irdischer Schwächen und den Gehorsam des Leidens. Diese zweite Richtung ist allein die articulirte, denn sie enthält die Stufen des Todes, Begräbnisses und der Höllenfahrt.[2]) Die erste Stufe beginnt mit der Trauer zu Getsemane und ist

[1]) Wendelin, l. c. p. 703. Secundum div. naturam se dimisit Christus 1. voluntaria personae subjectione, qua patri tanquam mediator se submisit et assumta humili carne officium mediatorium in se recepit, — 2. gloriae et majestatis suae divinae ad tempus occultatione, ut pati et mori posset. Secundum humanam naturam se dimisit 1. infirmitatum nostrarum assumtione, quae peccati expertes sunt, 2. vitae mortisque humillima obedientia. — Frustra impugnant Lutherani doctrinam nostram de humiliatione Christi secundum naturam divinam ex modo humiliationis, quae humanae naturae soli competit.

[2]) Ibid. p. 704. 709. 716 sqq. Die Höllenfahrt drückt nicht den ersten Grad der Erhöhung sondern den tiefsten der Erniedrigung aus. Unter derselben kann weder mit den Katholiken die örtliche Entrückung der Seele Christi in die Unterwelt, noch das bloße Begrabenwerden verstanden sein. Mit Recht, sagt Wendelin, beziehen sie die meisten Orthodoxen auf die psychische Erduldung der Höllenschmerzen. Denn da Tod und Begräbniß den Leib trafen, war es angemessen, daß auch die Seele für sich in einem Stadium des tiefsten infernalischen Leidens begriffen erscheine. Andere zogen es jedoch vor, die Höllenfahrt nur als Ausdruck des vollständig erfolgten Todes und der Trennung von Leib und Seele anzusehen; auch blieb die zweifelhafte Stellung des descensus im alten Symbol nicht unbemerkt. Vgl. Schweizer reform. Dogm. II, S. 346.

nicht lediglich Sache des Körpers; der zweiten ließ sich nur nothdürftig ein eigner Werth abgewinnen; die dritte vieldeutige wird am Besten auf die von Christus erduldete Höllenpein der Seele bezogen. Damit ist der Inhalt des andern Standes schon vorausbestimmt. In der Exaltation wirft der höhere Factor seine Hülle ab und offenbart den Besitz der Herrlichkeit, der niedere aber wird seinen Schwächen enthoben und empfängt die unbeschreiblichen Gaben und Charismen der Seligkeit.[1]) Vergeblich leugnen die Lutheraner von dem ersteren auf Grund seiner Unveränderlichkeit, daß er an der Erhebung Theil genommen; ebenso vergeblich wollen sie von der menschlichen Natur Christi alle endlichen Attribute hinwegdenken. Die ganze Person Christi soll ihrem Stande nach erhöht sein, ohne jedoch den Verband mit der irdischen Form des Daseins durchaus abgebrochen zu haben. Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, diese drei Stücke der Exaltation sind trotz aller Verklärung sinnlich und örtlich vorzustellende Uebergänge, welche den Menschen Jesus nur den Schwächen der Knechtsgestalt, nicht den untrennbaren Qualitäten des Endlichen entrückt haben; folglich ist es gerecht, an dieser Stelle den undenkbaren Folgerungen Lutherischer Ubiquität zu steuern.[2]) — Auf solche Weise hält sich die reformirte Entwicklung in mäßigen Grenzen. Unbehelligt durch die Verwirrung der κρύψις und κένωσις und in starker Abneigung gegen die Lutherischen Uebertreibungen sucht diese Ansicht dem Unterschied der Lebensstände Christi eine relative Wahrheit zu geben, bei welcher doch die Einheit des ganzen Christusbildes möglichst geschont blieb. Wendelins Erklärungen haben noch das besondere Interesse, daß ihre Polemik durchaus mit kritischer Vergleichung zwischen den älteren und wahreren Aussprüchen eines Luther, Melanthon,

[1]) Ibid. p. 721. Secundum divinam naturam exaltatus est Christus — dignitatis, quam ab aeterno habuit, manifestatione (fälschlich von den Lutheranern geleugnet); sec. humanam naturam 1. abjectione infirmitatum assumtarum, 2. susceptione donorum seu charismatum ad perfectionem et beatitudinem naturae humanae pertinentium quoad corpus et animam.

[2]) Wendelin, p. 732 sqq.

Brenz u. A. und den unwahren ihrer jüngsten Nachfolger verbunden ist.[1])

Dies Alles betraf die Aufstellung (exhibitio) des Mittlers. Wenn das Folgende sodann unter den Titel der Anwendung oder Application desselben für das menschliche Heil tritt: so ist damit gemeint, daß Evangelium und Sacrament die Darbietung dessen übernehmen, was vom Glauben angeeignet werden soll, und hiermit ist der Fortgang der Entwicklung bezeichnet.

Die eigenthümliche Bedeutung der reformirten Christologie ist von Andern so eindringend gewürdigt worden, daß wir uns kurz fassen dürfen. Zuerst hat Schneckenburger vollkommen Recht, wenn er die Lehrdarstellung von der Thätigkeit des Erlösers wichtiger findet als die von der Person, welche statt etwas Eignes zu liefern, sich nur polemisch gegen die Lutherische abschließt, wenn wir auch in der Erklärung des Verhältnisses nicht ganz mit jenem Kritiker übereinstimmen. Auf dem Thun und der göttlichen Wirksamkeit ruht überall der Nachdruck des reformirten Denkens. Wenn im Lutherthum schon das Sein und Erscheinen des gottmenschlichen Christus als die absolute That der göttlichen Herablassung gefaßt wird: so geht das reformirte Dogma vielmehr darauf aus, diese That im Werke des Heilandes sich vollziehen zu lassen. Dem Rathschluß des Vaters schließt sie sich dienend an und soll als allein geeignetes Mittel seiner Ausführung erkannt und geglaubt werden. Jedes der Aemter fordert Anknüpfung an den höchsten Willen; das Werk ist an die Grenzen des Decrets gebunden, und neben dieser wichtigsten actuellen Bedeutung darf nur in zweiter Linie eine potentielle eingeräumt werden. Zweitens und nicht weniger fällt das vorwaltende Interesse an der Wahrheit der menschlichen Natur in die Augen. Menschlicher wird Jesus

[1]) Ibid. p. 608. Olim quoque Selneccerus ubiquitatem corporis Christi universalem appellavit portentum diabolicum, cui facile assentimur, etsi miramur tali fundamento niti oralem corporis Christi manducationem, quam sine ubiquitate nullam posse esse, jam olim ubiquitatis apostolus Schmidlinus constanter affirmavit.

durch die untrennbare Verbundenheit seiner Natur mit gewissen Attributen der Endlichkeit, menschlicher auch durch die erlaubte wenn auch ungenügende Analogie von Seele und Leib für die Einheit der Person. Geistesgaben und Charismen treten an die Stelle der verworfenen absoluten Idiome. Wie Christus als Mensch erwählt und seine Seele unmittelbar geschaffen war: so umgiebt auch das Bild des Auferstandenen und Verklärten noch derselbe menschliche Rahmen.[1]) Ebendahin gehört, daß die bloße Menschwerdung noch keine Erniedrigung der menschlichen Natur enthielt, abgesehen von dem besonderen Ungemach der irdischen Schickung. Nothwendig war dagegen der volle Gesetzesgehorsam als Vorbild und Norm menschlicher Gerechtigkeit. Kurz es wird Alles benutzt, um Christus nach dieser Seite, damit er wahrhaft Mittler und Unterpfand der Gnade sei, mit der Menschheit und ihrem zeitlichen und begrenzten Dasein auf gleichen Boden zu stellen.[2]) Nach der andern Seite kann drittens ein entschiedenes Bestehen auf dem Recht des Dogma's gegenüber dem Unrecht der Socinianischen Kritik nicht verkannt werden. Denn alle Einzelbestimmungen werden von der Absicht geleitet, ein inniges unvermischtes Zusammensein der Naturen selbst in dem Wechsel der Stände und der Aemter aufrecht zu erhalten. Die Mittheilung der Charismen und die Gemeinsamkeit der Werke (communio apotelesmatum)[3]) gelten ausdrücklich als Folgen der persönlichen Einigung; diese hat also eine verbindende Kraft, und wie sie den Satz gestattet: Christus passus est secundum utramque naturam: so nimmt überhaupt die vorgestellte Gemeinsamkeit der Person die

---

[1]) Vgl. über Auferstehung und Himmelfahrt Wendelin p. 724 sqq.

[2]) Doch bemerkt Wendelin p. 647. Fuit autem Christus mediator etiam ante assumtam naturam humanam, quamvis omnibus et singulis officii mediatorii partibus ante eam non sit functus, praesertim quoad officium sacerdotale.

[3]) Wendelin p. 640. Communio apotelesmatum est consequens unionis personalis, quo opera mediatoria ad salutem nostram spectantia producit persona secundum utramque naturam, una cum alterius communicatione agente, divina quod divinum, humana quod humanum est. Conf. p. 710.

mittlerische Stelle ein, wo die verschiedenen Richtungen des Wirkens und des Zustandes sich unter beiderseitiger Schonung gegen einander ausgleichen und abmessen. Wenn aber diese Gemeinsamkeit doch den inneren Gegensatz der Factoren nicht überwindet noch eine Einheit erreicht wird, in welcher das zeitliche Wissen Jesu von sich und das ewige des Logos sich zu demselben Mittlerbewußtsein vereinigen: so kehrt allerdings der Vorwurf des Nestorianismus zurück, aber als ein unvermeidlicher für diejenigen, welche die Lutherische Vorstellung zurückweisen. Denn die letztere gewinnt zwar jenen Einheitspunkt, erzwingt ihn aber durch Verlöschung des Zeitlichen und Endlichen an dem Wissen und Können Christi, also durch innere Auflösung der menschlichen Natur. Im Sinne eines Vorwurfs wird ferner geltend gemacht, daß da nach der reformirten Doctrin Christus den göttlichen Rathschluß nur ausgeführt, aber in keiner Beziehung etwa hervorgerufen oder erweitert und bestimmt habe, auch sein Werk immer nur die vermittelnde und *instrumentale* nicht die *Verdienstursache* des Heils enthalte.[1]) Das konnte freilich nicht anders sein. Allein die Orthodoxie eines Wendelin sträubt sich gegen die Anklage, und er nimmt Gelegenheit zu erklären, wie nothwendig der eine Gesichtspunkt auf den andern hinweist und daß das selbständige Verdienst Christi das Seinige dazu beitrage, ihn im höchsten Sinn als Werkzeug der Erlösung darzustellen.[2])

Keckermann, Alsted und Wendelin, von denen wir jetzt Abschied nehmen, sind gewiß der Erinnerung werth und bilden ein

---

[1]) Conf. Amesii Theolog. medullam p. 114. Christus tamen non est causa meritoria vel impulsiva respectu ipsius electionis hominum, quamvis causae rationem habeat respectu omnium effectorum electionis, qui ipsius Christi missionem sequuntur. Christus ipse in primo actu electionis quoad redemptionis opus recte dicitur effectum et medium destinatum ad salutem hominum ut finem, quatenus salus haec est actio Dei, quatenus tamen haec salus est bonum nostrum, Christus non est ejus effectum sed causa. Sic recte dici potest, respectu primi electionis actus Christum redemptorem fuisse effectum et medium subordinatum, sed in tertio electionis actu considerari ut causam.

[2]) Wendelin, p. 1104. 1115 sqq. Vgl. überhaupt Schneckenburger: die ref. Dogmatik, Stud. und Krit. 1848. S. 600 ff.

intereſſantes Kleeblatt. Denn wenn der Erſte bei aller philoſophiſchen Strenge doch ein ſtarkes ſubjectiv religiöſes Motiv beurkundet: ſo iſt Alſted mehr durch die objective Ruhe und Folgerichtigkeit ſeiner Entwicklung ausgezeichnet. Wendelin aber repräſentirt dasjenige, was wir oben die gleichſtimmige Temperatur der reformirten Theologie genannt haben; er will allen Anſprüchen des Dogma's gerecht werden und befindet ſich in der wahren Nachfolge Calvins, indem er mit ſeiner ſtreng reformirten Geiſtesrichtung eine genauere Kenntniß der deutſchen und Lutheriſchen Literatur verbindet.[1])

IV. Niederländiſche Lehrer.

Die Befeſtigung der reformirten Theologie in ihrer Calviniſtiſchen Strenge war, wie wir geſehen, auf dem Boden der Niederlande erfolgt und ein Werk der Dortrechter Kirchenverſammlung. Die Ausſchließung des Arminianismus vollendete den Sieg der Orthodoxie im Großen, konnte jedoch kein völliges Einverſtändniß unter der herrſchenden Partei hervorbringen. Abgeſehen von der theoretiſchen Differenz der Infralapſarier und Supralapſarier vernehmen wir Stimmen der Unzufriedenheit ſelbſt unter Solchen, die dem Arminianismus nur theilweiſe beipflichteten oder erſt ſpäter beitraten. Auf Männern wie J. G. Voſſius und C. Vorſtius ruhte das Mißfallen der Synode, ja der Bann, und wie ſie urtheilten, erfahren wir aus dem gleichzeitig zwiſchen

[1]) Wendelins kritiſche Beziehungen auf die Lutheriſche Theologie kommen darauf hinaus, daß er deren ältere Richtung gegen die ſpäteren unhaltbaren Zuthaten vertheidigt. Die reformirte Erklärung des doppelten Standes Chriſti ſoll z. B. einſt auch die eines Luther, Melanthon, Brenz und Chemnitz geweſen ſein, welcher dann beſonders B. Mentzer widerſprochen habe (Wendelin, p. 723, M. Martinius, Demonstratio, quod orthodoxe dicatur, Chr. juxta utramque naturam exinanitum et exaltatum esse. Brem. 1617.). Die anfangs den Reformatoren ganz unbekannte körperliche Ubiquität hat ihren unglücklichen Erfinder in dem Pariſer Doctor Jac. Faber Stapulensis (Comment. in ep. I, ad Cor. cp. 12, Wendelin, p, 611.) Auch der Name Lutheraner wird gemißbilligt; Lutheranum a se appellari noluit Lutherus. System. p. 649.

ihnen und vielen andern gleichdenkenden Männern gewechselten höchst lesenswerthen Briefwechsel. Die Dortrechter Edicte, erklärt der zuletzt genannte Mann, seien Machtsprüche eines Glaubenstribunals, welches durch Stimmenmehrheit die Wahrheit feststellen, die Gewissen beschweren und die freie Schriftforschung einer mit dem Anspruch der Untrüglichkeit auftretenden Satzung unterwerfen wolle. Könne überhaupt allgemeine Zustimmung verlangt werden für so bedenkliche Sätze, wie die von der Vorherverordnung Einiger zum Verderben, von der Beschränktheit des göttlichen Erlösungswillens, von der Unwiderstehlichkeit und Unverlierbarkeit der Gnade?[1]) Ob alles Vorherwissen auf dem absoluten Decret beruhe oder umgekehrt dieses aus jenem entsprungen sei, ob dem göttlichen Willen dieselbe unbedingte Einfachheit und Ursprünglichkeit zukomme wie dem Wesen, das seien speculative Fragen, die schon weil sie außerhalb des Glaubensgebiets liegen, einer verschiedenen Beantwortung ausgesetzt bleiben müßten.[2]) Ohne Grund werde eine Verwandtschaft der remonstrantischen Lehre mit den Meinungen Socins angenommen. Weit eher sei Grund vorhanden, vor den ausschweifenden Behauptungen zurückzuschrecken, zu welchen sich Einige der Synodalmitglieder im Streit hätten hinreißen lassen.[3])

---

[1]) Praestantium et eruditorum virorum epistolae eccles. et theol. Edit. III, Amstel. 1704. p. 589. Haec enim omnia, utut vere sic sese habeant (quamquam saepius hic etiam illud Simonidis usu venire solet, *τὸ δοκεῖν βιάζεται τὴν ἀλήθειαν*), quia tamen per se mere humana sunt, nullam in divinis quidquam probandi aut conscientias coram Deo obligandi vim habere possunt.

[2]) Ibid. p. 590. Imo id omne sua natura sic comparatum esse deprehendes, ut philosophicum potius quam theologicum jure vocari possit, saltem ut nihil admodum ad verum Dei cultum et christianam pietatem per se faciat, sicne vel aliter quis de eo opinetur.

[3]) Dergleichen Extravaganzen seien z. B. Decreta Dei esse ipsum Deum, — Deum posse nihil praescire, nisi quod efficaciter procurare decrevit, — Eundem sic atomice immensum esse, ut etiam spiritus sanctus necessario in impiis et daemonibus et bestiis insit etc., — Non posse Deum absolute loquendo quidquam de jure suo remittere nec peccata gratis condonare, — Christum easdem omnino poenas sustinuisse, quae nobis ob peccata deberentur, eoque etiam mortem aeternam, — Poenitentiam esse posteriorem justificatione ejusque non causam sed effectum, — Nec posse nec debere nos eadem sanctitatis via incedere, qua Christus olim incessit. Vorstii epist. l. c. p 591.

Das normative Verhältniß, welches die Synode zu der reformirten Theologie im Ganzen einzunehmen trachtete, blieb nicht ohne Vergleichung mit dem Lutherthum. Wie in diesem die Auctorität Luthers oder der Augsburgischen Confession durchaus gebieterisch herrschte: so in manchen reformirten Gegenden die Belgische Confession oder der Heidelberger Katechismus, und es stehe zu befürchten, bemerkt Vossius,[1]) daß das neue Concil in erhöhtem Grade sich zum Glaubensgesetz erheben werde. Solche Stimmen, wenn auch nur vereinzelt, beweisen die Schwierigkeit und Stärke des Conflicts, und sie werden nicht ohne Nachwirkung geblieben sein. Vergleichen wir mit denselben die orthodoxen Streitschriften eines Walaus und P. Molinäus gegen die Remonstranten: so sehen wir sie mit Vorsicht zu Werke gehen.[2]) Sie wagen es nicht, auf die gefährlichen Ausläufer der Prädestination und die Folgerungen des Gottesbegriffs das größte Gewicht zu legen, sondern lenken gern auf das mittlere Gebiet der Anthropologie ein. Da wo Antipelagianische Gründe wirken, soll der Standpunkt der Arminianer entkräftet werden. Die ganze Streitfrage wurde möglichst nahe an die alte Pelagianische herangerückt, ja mit derselben identificirt, so daß sie historische Erwägungen anregen mußte, und es ist nicht gleichgültig, daß um diese Zeit Vossius seine Geschichte des Pelagianismus ausarbeitet, zugleich ein Beweis seiner kritischen Richtung. Während also die strenggläubige Partei auf den Mittelpunkt des Augustinischen Systems zurückging und von ihm aus auch die Consequenzen der Erwählungslehre als nothwendig und an sich wohlthätig zu erweisen suchte: wußten die Gegner diese letzteren von jenem Boden abzulösen und so darzustellen, daß sie als Resultate einer einseitig speculativen und jedenfalls streitigen Auffassung der göttlichen Thätigkeit erschienen, wozu es ihnen nicht an Anlaß fehlen konnte. Der Angriffspunkt wurde auf beiden

[1]) Epist. eccles. l. c. p. 441.

[2]) Vgl. Responsio A. Walaei ad censuram J. A. Corvini in P. Molinaei Anatomen Arminianismi. Lugd. B. 1625.

Seiten an verschiedener Stelle gewählt und somit ein Raum offen gelassen, wo die gegensätzlichen Ansichten sich nicht vollständig ausschließen.

Wirklich blieb auch in Folge dieser Ereignisse ein von den Entscheidungen der Synode unabhängiger Standpunkt nicht ohne Vertretung. Der genannte Vossius, der sich später mit der Kirche wieder versöhnte, dessen kritisch-historische Tendenz aber mit einem eng umschriebenen Symbolismus unverträglich war, wagte es die bekannte Ansicht des Grotius von der Genugthuung öffentlich in Schutz zu nehmen,[1]) und seine eigenen theologischen Thesen und Tractate entsprechen dieser Haltung. Eine noch freiere Stellung nahm der frühere Sedaner Theologe Daniel Tilen[2]) ein, dessen Urtheile über die Remonstranten ihn endlich selbst zu dieser Partei hinüberführten. Auch H. Alting,[3]) obgleich der letzteren keineswegs zugethan, überschritt die Grenzen des Dortrechter Bekenntnisses. Dieser merkwürdige und vielgeprüfte, schriftstellerisch fruchtbare und selbst politisch thätige Mann brachte den Geist seiner deutschen Studien von Heidelberg und Herborn mit nach den Niederlanden. Zu Dortrecht befand er sich unter den Deputirten des Palatinats, aber seine Erklärungen des Heidelberger Katechismus und der Augustana verrathen eine synkretistische Abneigung gegen den modernen Abschluß der Glaubenslehre und eine starke Vorliebe für die alte Kirche. Auch sein vielfach herausgegebenes Compendium zeichnet sich durch Einfachheit des Charakters und

---

[1]) Vossii Responsio ad judicium Ravenspergeri de libro ab H. Grotio — — scripto. — Ejusdem Theses theol. et histor. Hag. 1658. Conf. Walch, l. c. I, p. 942.

[2]) Tilenii Syntagma disput. theol. Hardervici 1656. Ejusdem consideratio sententiae Arminii. Lugd. 1663.

[3]) Geb. 1583, gebildet zu Herborn unter Piscator und zu Heidelberg, wo er 1616 Doctor der Theologie wurde. 1627 übernahm er die Professur zu Gröningen, wo er 1644 gestorben ist. Ueber seine Lebensschicksale vgl. den Artikel bei Bayle, das Verzeichniß der Schriften findet sich in der Fortsetzung zu Jöcher. Sein Sohn Jakob Alting, ebenfalls Professor zu Gröningen war Exeget und Orientalist.

der Methode aus,[1]) obgleich andere seiner Schriften wieder auf den strengeren confessionellen Weg zurücklenken.[2])

Doch es waren immer nur Wenige, auf welche innerhalb der Kirche eine freiere Richtung überging. Das Schicksal des Arminianismus wäre ein anderes geworden, hätte er sich mit der anfänglichen Verwerfung der absoluten Gnadenwahl begnügt und dadurch die Zuneigung des Lutherthums erstarken lassen. Allein der selbständige Geist seiner Urheber führte ihn weiter, zwar nicht zu einem neuen System, wohl aber zu einer durchgängigen Revision des vorhandenen. Indem die Arminianischen Lehrer überall Abzüge machen von der Satzung und in das harte Gepräge des Dogma's mildernde Züge einfließen lassen, behalten sie eine ermäßigte oder verkürzte Orthodoxie in Händen, welche nicht mehr von symbolischen Büchern beschränkt, dagegen auf alle Weise durch praktische Frömmigkeit und sittlichen Eifer unterstützt sein will.[3]) Der praktische Begriff der Theologie, den die Schultheologen verdunkelt oder halbirt hatten, ward in sein Recht eingesetzt,[4]) das wahre Christenthum aber dahin erweitert, daß dasselbe Alle umfassen sollte, welche einig in dem Glauben an den Heiland und Sohn Gottes durch tugendhaften Wandel und thätige Frömmigkeit ihrer Seligkeit nachtrachten. Denn die biblischen Aussagen von Christi Menschheit, von seiner wahren Messianität und Wunderkraft machen die Summe des zum Glauben an ihn Noth-

[1]) Seine Loci theologici erschienen zuerst Amstel. 1646.

[2]) H. Alting, Theologia elenctica, Amstel. 1654. Ejusdem theol. problematica sive systema problematum. Amstel. 1652, eine Dogmatik in Fragsätzen. In beiden Werken werden die Arminianer als Novatores bekämpft und die unbedingte Prädestination mit Maaßen in Schutz genommen. Ueber die Auctorität der Symbole und Confessionen sagt Alting mit Bevorzugung des apostolischen Symbols Theol. problem. p. 81. Symbola ecclesiastica itemque confessiones et catechismi cujuscunque generis principiis theologiae accenseri non possunt. Interim alia aliis majorem autoritatem habent, nec in explicandis dogmatis negligi debent. Sein Urtheil über den syncretismus licitus findet sich Theol. elenct. p. 851. Wir werden Alting noch weiter berücksichtigen.

[3]) Vgl. Ständlin, Gesch. der theol. Wissenschaften. Bd. I, S. 297.

[4]) Episcop. Institutt. theol. lib. I, cp. 2. Vgl. den Artikel von Pelt über Armin in Herzogs theol. Encyklopädie.

wendigen aus.[1]) Die Werke eines Episkopius und Limborch verleugnen ihre reformirte Herkunft nicht; zumal bei dem Ersteren ist die Anlage der reformirten Theologie wiederzufinden mit dem Unterschied, daß alle schwierigen Erklärungen des Dogma's mit leichteren und verständlicheren vertauscht werden. Mit besonderer Gründlichkeit untersucht Episkopius den Freiheitsbegriff. Es ist, bemerkt er scharfsinnig, der Grundirrthum der gewöhnlichen Schulsprache, daß sie Vernunft und Willen als zwei für sich bestehende Vermögen trennt, als ob es einen an sich vernunftlosen Willen und eine willenlose Vernunft geben könne. Das Wesen des Menschen erfordert aber das innige Zusammensein dieser Functionen, und seine Thätigkeit wird je nach der Natur ihrer Gegenstände entweder Vernunft oder Wille sein, ohne daß Beide wie Hebel auf einander operiren müßten. Daraus erklärt sich, daß man die Freiheit zur bloßen Spontaneität herabsetzen konnte, d. h. zu einem zwanglosen Zustande (libertas a coactione), in welchem jene Vermögen zwar noch vorhanden sind, aber jedes derselben leer gelassen von dem Inhalt des andern. Frei ist nur, wer die Herrschaft über sich selbst besitzt, und diese muß dem Menschen potentiell noch dann einwohnen, wenn er sich derselben thatsächlich großentheils begeben hat. Denn die Ausübung der Freiheit muß nach einem inneren Gesetz erfolgen; natürliche Neigungen weisen auf ein Gutes, ein Nützliches oder bloß Angenehmes und momentan Ergötzliches hin, und zwischen diesen Zielpunkten hat der sich selbst beherrschende Mensch zu wählen, da er sich stets von verschiedenen und entgegengesetzten Seiten angeregt findet. Wenn er sich oft und gewöhnlich für das Niedrige entscheidet: so hat das seinen Grund in einer allmählich in ihm erwachsenen und zuletzt Geist und Sinn umfassenden Ausschließlichkeit oder Einseitigkeit der Begehrung, von der er sich nur mit eigenem Schmerz und gewaltsam losmachen würde. Aber jeder Mißbrauch der Freiheit hebt sie selber nicht auf, ja sie triumphirt gerade darin, daß sie dem Menschen erlaubt, die Vernunft gleichsam zu suspendiren und im wil-

[1]) Episcop. Institt. theol. lib. IV, cp. 10. Opp. I, p. 421.

desten Sinnentaumel dem Thiere zu gleichen, weil sie ihm auch dann noch die ihm selbst eingepflanzte Möglichkeit der Rückkehr vorhält. Das Freisein ist daher unzertrennlich von der Sünde und Schuld. Wir erwähnen diese Deduction[1]) um zu zeigen, wie die Arminianische Kritik selbst in die Schulterminologie und die Formen dogmatischer Bestimmung eingriff. Von diesem Mittelpunkt aus werden die Begriffe der Sünde und Erbsünde Semipelagianisch festgestellt, und wir brauchen nicht zu sagen, auf welche Weise mit denselben auch die Lehren von der Vorsehung, dem conditionalen Wissen, der allgemeinen Gnade und der Erwählung sich vereinbaren. Die meisten Ausführungen sind mehr kritisch als originell. Nur an wenigen Stellen, wie in der Erklärung des Opfers Christi, wird ein neuer und eigenthümlicher Weg der Lehrauffassung eingeschlagen. — Wenn mit Recht gesagt wird, die Arminianer hätten mehr christliche Positivität besessen als die Socinianer, von deren Gemeinschaft sie sich geflissentlich lossagten: so ist doch sogleich hinzuzufügen, daß sie in anderem Sinne weniger positiv waren als jene. Dogmatische Bescheidenheit hielt sie ab, ihre ziemlich gleichlautenden Ansichten zum allein gültigen Lehrkörper zu erheben, und vielleicht daß sie eben darum keinen so starken Gemeindeverband wie die Socinianer erlangt haben. Aber was ihnen an Festigkeit des Kirchenthums Abbruch that, erleichterte und erhöhte die Stellung ihrer Schriftsteller innerhalb der protestantischen Literatur. Als sittlich wissenschaftliches Bündniß angesehen bilden die Arminianer die wichtigste und fruchtbarste kirchliche Absonderung dieser Zeit und eine solche, deren indirectem Einfluß sich weder Lutherthum noch Calvinismus verschließen konnte.

Wir kehren zu unserer Aufgabe zurück. Von der Schultheologie ist vorauszusehen, wie stark sie gerade auf diesem Boden dem Arminianismus die Spitze bieten werde. Franz Gomarus,[2]) den vornehmsten Anführer der strenggläubigen Partei zu

[1]) Episcop. De libero arbitrio, Opp. II, p. 198.

[2]) Professor zu Gröningen, geb. in Brügge 1563, gest. 1641. Seine Opera theologica maximam partem posthuma Amstelod. 1664 enthalten vieles Exegetische und einige antikatholische Streitschriften.

Dortrecht, denkt man sich gern als wilden Zeloten; seine Schriften sind aber nur die eines trockenen und verständigen Docenten ohne die innere persönliche Würde eines Calvin und Beza, auf die er sich allerwege beruft. Auctorität und kühle Demonstration treten an die Stelle der religiösen Zuversicht. Es ist schon ausgemacht, daß alle Aussagen der Theologie entweder das Wesen oder das Thun Gottes betreffen, um nach dieser Theilung sich zuletzt in dem einen Thema der Verherrlichung der Gottheit zu vereinigen. Gomarus hat in seiner Schrift von der Vorsehung besonders den zweiten Theil dieses Gedankenvorraths für seine Zwecke festzustellen gesucht. Er zeichnet concentrische Kreise, deren Mittelpunkt das absolute Enthaltensein alles Geschehenden in der Idee Gottes bildet. Aber diese Idee ist selber schon das Decret,[1]) nicht erst dessen Quelle, und mag es sich auch spalten in einen Umfang des bloßen Wissens und beschlossenen Erlaubens und einen andern des Hervorbringens: Beide machen doch zusammen ein actives und gewissermaaßen necessitirendes göttliches Verhalten zu allem Endlichen aus, da selbst das Vorherwissen in Verbindung mit dem Wollen als ein Ursächliches obgleich nicht Effectives verstanden werden muß.[2]) Mit einem Wort, Gomarus ist der reine Supralapsarier; daß er nun in gleicher Weise die Ausführung des Decrets entwickelt und den graden Weg zur doppelten Erwählung festhält, versteht sich von selbst. Auch in der größeren Lehrschrift des Gomarus wird die Prädestination vor der Schöpfung behandelt[3]) und so definirt,[4]) daß sie den Zweck ausdrückt, warum überhaupt

---

[1]) Gomarus, De provid. Dei, Opp. p. II, p. 126 sqq.

[2]) Gomarus, De providentia p. 130. Est enim (praescientia) causa sine qua non et materia circa quam seu objectum praefinitionis et operationis divinae. Unde causam exemplarem Scholastici Augustinum secuti nominant. Denique quum praescientiae vox improprie et synecdochice non pro sola sed conjuncta cum voluntate notitia seu providentia usurpatur, tum merito causa rerum varie, ut ante explicavimus, appellatur, efficiens quidem bona, permittens mala, regens omnia. p. 135. Quo sensu permissionem peccati efficacem nonnulli non simpliciter sed quodam modo nominant, non quod peccatum Deus efficiat sed ordinem illius.

[3]) Gomari Disputationes ibid. p. 24 sqq.

[4]) Ibid. p. 27. Est particulare Dei decretum, quo ex hominibus indefinite

Menschen als Zuerwählende und Nichtzuerwählende in's Dasein gerufen und durch decretsmäßige Zulassung des Falls ihrer gegensätzlichen Bestimmung zugeführt worden seien. Nach solchen Vordersätzen war es leicht, die Artikel der Remonstranten Satz für Satz zu widerlegen. Dieser Supralapsarismus, nach welchem also alle in die Zeit fallenden Ergebnisse oder Veranstaltungen dem obersten Rathschlusse sich dienend unterordnen und nicht etwa der Gegensatz von Erwählung und Nichterwählung erst in Folge der Sünde genehmigt wird, war zu Dortrecht nicht öffentlich bekannt worden, ist aber die „innere Orthodoxie" des Systems, wie Schweizer sagt.[1]) Die andere infralapsarische Ansicht hilft sich dadurch, daß sie das Dualistische erst aus der zugelassenen Sünde in den Erwählungswillen eintreten läßt, weil eigentlich erst der Gefallene Gegenstand der Prädestination sei. Auch sie, die gewöhnlichere, gehört nothwendig mit in die Grenzen der Confession: aber nachdem, wie wir gesehen, die Decretenlehre ihre hervorragende Stellung gewonnen, nachdem Beschluß und Ausführung wie zwei ihrem Inhalt nach sich vollkommen deckende Größen neben einander aufgerichtet worden, kann dieselbe nur als ein Verstoß gegen die richtige Ordnung und Abfolge der Begriffe angesehen werden.

Mit mehr religiösem Geiste hat sich Anton Walaus,[2]) gleichfalls ein Hauptgegner der Remonstranten, an den Streitfragen betheiligt. Er ist Verfasser eines mit Umsicht und Mäßigung verfaßten Lehrbuchs, verbreitet sich aber auch in einzelnen Abhandlungen über die fraglichen Punkte. Von der Heilsamkeit der Vorherbestimmungslehre handelt einer seiner besten Aufsätze. Die Arminianer

praescitis omnes eos, qui fuerunt sunt et erunt, in eum finem bonos creare et recta gubernatione lapsum eorum et justitiae originalis amissionem permittere, ac porro ad aeternum animae corporisque statum dirigere decrevit: ut in electis eorum per misericordem cum Christi servatoris, tum salutis aeternae per eundem donationem suae misericordis gratiae, in reliquis vero praeteritis justa per meritum ipsorum condemnatione vindicis suae justitiae gloriam celebrandam manifestaret.

[1]) Schweizer, Reform. Dogm. Bd. II, S. 124. 25.

[2]) Professor zu Leyden, dessen Operum theologic. II Tomi Lugd. Bat. 1647 erschienen. Vita ejus Londini 1704.

operirten zu ihrem Vortheil mit dem Namen der unwiderstehlichen Gnade, welchen Waläus seinerseits wenn nicht verwirft, doch zurückschiebt. Das Heil der Erwählung muß ausgesprochen werden, wie es sich der subjectiven Erfahrung anzeigt, nicht als aufdringliche Willkür, sondern als beglückende Allgewalt. Indem die Gewißheit des Erwähltseins von dem inneren Menschen durch den Geist Besitz nimmt, bringt sie erstens die ganze Fülle der Erkenntniß der göttlichen Liebe mit sich, lehrt zweitens allen Gewinn an Licht und Gnade aus dieser Quelle herleiten, verhindert drittens Zweifelmuth und schwankendes Verzagen, welche immer nur aus dem Bewußtsein der eigenen Schwäche entspringen können, bietet viertens den stärksten Sporn zum Eifer in guten Werken und leitet endlich den Menschen dazu an, immer mehr Zeichen der Erwählung in sich aufzusuchen und zu wecken.[1]) Wer aber statt dieser inneren Stärkungen bei der Election immer nur die Folgen einer falschen Sicherheit im Sinn hat, von dem läßt sich schließen, daß er die Süßigkeit der erwählenden Liebe noch gar nicht geschmeckt habe.[2]) Mit solchen hier sehr geschickt entwickelten Gründen beruhigt der Schriftsteller über die subjectiven Bedenken, indem er selbst nur bei dem subjectiven Gesichtspunkt stehen bleibt, ohne eigentlich in die Sache, soweit sie die menschliche Freiheit angeht, einzudringen. Er zieht den nothwendigen Act des Erwähltwerdens in das Factum des Erwähltseins hinein, um in der

[1]) Walaei Responsio ad censuram Corvini etc. Lugd. 1625. De utilitate doctrinae de praedest. p. 36 sqq. p. 60. Quod nullus stimulus sit acrior ad bona opera quam agnitio amoris illius aeterni, quo Deus nos ante saecula in Christo complexus sit. — Quod per hanc doctrinam docemur ipsi nos excutere et explorare conscientias ad invenienda in nobis et suscitanda testimonia electionis nostrae.

[2]) Ibid. p. 61. Vereor sane, ut veram suavitatem hujus singularis Dei amoris nunquam gustaverint, qui adversus hanc Dei singularem dilectionem et fructum ejus tam inique sentiunt. Vgl. damit den Abschnitt De praedestin. in Walaei Locis comm. Opp. Lugd. Bat. 1647, tom. I, p. 319 sqq. p. 366 (electionis fructus et usus) nebst der exegetischen Rechtfertigung aus Röm. 9 ebendas. p. 349, und De vero sensu capitis IX ad Rom. Opp. II, p. 187. Von den übrigen Schriften des Waläus ist auszuzeichnen: Enchiridion religionis reformatae ad ministerii candidatorum examen, und Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christ. revocatum. Opp. II, p. 261.

heilsamen Erfahrung des letzteren die ganze Wahrheit von jenem wiederzufinden. Dies wäre zugleich eine von den Ausführungen, auf welche Schneckenburgers Ansicht über die Natur des ganzen Dogma's, wenn wir sie ausreichend fänden, vollkommen passen würde.[1])

Ein dritter Gleichzeitiger führt uns wieder in die feinere Kunst der Schule ein. Der gelehrte Pole Maccowsky,[2]) Professor zu Franecker, der sich auf Reisen zum fertigen Streiter gegen alle Parteien ausgebildet hatte, wurde von Sibrand, Lubbert u. A. wegen gefährlicher Spitzfindigkeiten öffentlich verklagt und machte selbst seine Sache bei der Synode anhängig.[3]) Der Ausgang des

---

[1]) In ähnlicher Weise äußert sich Alting, Theol. problem. p. 272. Theol. elenctica p. 193, wo auf die Vorwürfe der Arminianer geantwortet wird: Quod religioni nihil tam adversetur quam necessitas, ut quae tollat boni studium et conatum, tum etiam hortamenta, promissiones eludat. — Si praedestinatus sum, nihil refert, bene an male vixero, quia necessario salvabor, quod securitatis et profanitatis est pulvinar. Sin reprobatus, certo pereundum mihi est, quantumvis cupiam esse bonus ac pius, quod desperationis est barathrum.

[2]) Geb. 1588 zu Lobzenik in Polen und Schüler Keckermanns in Danzig, gest. als Professor zu Franecker 1644. Vgl. über ihn Bayle, Dictionaire. Von seinen Schriften gehören hierher: Loci communes theol. ex omnibus ejus — collegiis — collecti opera et studio N. A. Poloni. Fran. 1650. Ejusdem Distinctiones et regulae theol. et philos. Genev. 1661.

[3]) Die Synode war von Heidelberg aus vor seinen Extravaganzen gewarnt worden. Eine Deputation untersuchte die Klage actenmäßig und hatte über funfzig dem Maccovius beigelegte Irrthümer zu befinden. Einige derselben wurden auch wirklich als solche anerkannt, aber die Anklage jüdischer und heidnischer Ketzerei ließ man fallen. In den Epistolis ecclesiasticis p. 574 wird die Sentenz der Synode also referirt: Maccovium nullius Gentilismi, Judaismi, Pelagianismi, Socinianismi aut alterius cujuscunque haereseos reum teneri immeritoque illum fuisse accusatum. Peccasse eum, quod scholasticum docendi modum conetur in Belgicis academiis introducere, quod eas selegerit quaestiones, quibus gravantur ecclesiae Belgicae. Monendum eum esse, ut cum spiritu s. loquatur, non cum Bellarmino et Suaresio. Hoc vitio vertendum ipsi, quod distinctionem sufficientiae et efficaciae mortis Christi asseruerit esse futilem, quod negaverit humanum genus lapsum esse objectum praedestinationis, quod dixerit Deum velle et decernere peccata, quod dixerit Deum nullo modo velle omnium hominum salutem, quod dixerit duas esse electiones. Die Synode tadelt also den schroffen Supralapsarismus, der sich jedoch nicht ganz mit dieser Anstößigkeit bei M. vorgetragen findet.

Processes bewies indessen, wie Wenig damals mit einer Beschwerde gegen Einführung des scholasticus docendi modus auszurichten war. Der gerügte Scholasticismus des Maccovius besteht in der uns schon geläufigen formelhaften Ueberladung und logischen Nüchternheit, theils auch in der strengen, fast extravaganten Durchführung seines Erkenntnißprincips, welche die Schule Keckermanns verräth. Mit besonderer Schärfe beherrscht er die Eigenschaftslehre und stellt jeder Ablösung der Eigenschaften von dem absoluten Wesen den Satz entgegen: Nihil in Deo est, quod Deus non sit.[1]) Sogar die Potenz kann streng genommen von Gott nicht ausgesagt werden, denn da er reiner Act ist: so bedeutet jedes einzelne Können eigentlich nicht seine Fähigkeit, sondern nur die Möglichkeit des Objects oder Stoffes, die Activität in sich aufzunehmen.[2]) Jede Theilung des Willens (voluntas absoluta et conditionata, efficax et inefficax, approbans et efficiens, antecedens et consequens) würde nur einen Rücktritt ins Potentielle besagen, und sogar die reformirte Distinction von voluntas signi et beneplaciti hält nicht Stich, außer wenn unter der ersteren nur Wort und Befehl Gottes verstanden wird.[3]) Hingegen soll das Zulassende am Decret keinen Abzug von der Wirksamkeit, sondern nur eine andere nicht minder absolute und freie Richtung derselben ausdrücken. Solche Vordersätze verrathen schon den supralapsarischen Standpunkt, den Maccovius nicht verleugnet.[4]) Nehmen wir sogleich den späteren und gemäßigten Gomaristen Maresius hinzu: so liefert auch dieser einige Beiträge zur Er-

[1]) Maccovii Loci comm. p. 127 sqq.

[2]) Ejusdem Distinctiones p. 46. 51. Dasselbe gilt auch von dem consilium, quod Deo non tribuitur proprie sed improprie.

[3]) Loci comm. p. 210 sqq.

[4]) Maccov. Distinct. p. 83. Deus est causa, cur peccatum existat non cur sit. Loci comm. p. 219. Praedestinationis vox tam electioni quam reprobationi tribui potest et debet. — Est absoluta a causa externa impulsiva, non est absoluta a fine et mediis. — P. 222. Der Gegenstand der Prädestination ist ratione intentionis der homo creabilis, ratione executionis der homo conditus, permittendus in lapsum, lapsus. P. 225. Electio nostra non est facta propter Christum tanquam causam meritoriam. P. 238. Peccatum non est reprobationis causa.

klärung der Transcendenz und Absolutheit der Gottesidee. Die Unterscheidung der via negationis, causalitatis et eminentiae entlehnt er zu diesem Zweck aus der Metaphysik. Die Negation schließt die Gottheit von allem Theilbaren und Relativen aus, die Eminenz erhebt sie über alle Kategorieen von Substanz und Accidenz, Gattung und Art, Sein und Dasein, Act und Potenz zu einer Hyperusie, welche jede Vollkommenheit als urseiende und thätige (vita Dei) in sich faßt; Gott ist formell Etwas, nach seiner Eminenz aber der Inbegriff von Allem.[1]) Die Causalität endlich nöthigt, die Ideen alles Künftigen sammt den Mitteln ihrer Ausführung in ihm d. h. seinem Willen präexistirend zu denken. Der constante Inhalt dieser Idealwelt erlaubt dem göttlichen Wissen nicht in's Ungewisse zu schweifen; folglich giebt es zwischen dem natürlichen und freien Wissen keine scientia media, wie sie die Jesuiten, Arminianer und Lutheraner fingiren, denn ihr Gegenstand könnte immer nur ein Hypothetisches und bedingungsweise Eintretendes sein, welches Gott als Solches niemals wissen kann.[2]) Maccovius läßt nun ferner Gott an die strafende Gerechtigkeit aus dogmatischen Gründen substantiell gebunden sein und verwirft jede bloß erziehende Verwaltung des Strafamts als Arminianischen Abweg. Damit scheint sein strenges supralapsarisches Princip gefährdet. Wenn Gott mehr Natur als Wille ist, also aus Gründen seines Wesens dem Anspruch der Gerechtigkeit unterliegt: so verliert auch die reformirte Genugthuungslehre jene mehr declaratorische Haltung, durch welche sie sich im Ganzen von der Lutherischen unterschieden hatte. Aber der Widerstand gegen die Arminianer drängte dahin, wie wir bald auch bei Voetius wahrnehmen werden. Die

[1]) Maresii Collegium theol. sive systema breve universae theol. Edit. IV, Groning. 1659 (zuerst 1645, zuletzt Genev. 1662) p. 22. 31. Quamvis autem Deus sit formaliter aliquid, est tamen eminenter omnia et actu infinitum, h. e. complectitur omnes perfectiones possibiles in genere entis.

[2]) Ibid. p. 37. Nam haec — — non scientia est sed opinio et mera conjectura, cujus certitudo nulla, cum illa omnis ex libertate creaturae plane indifferentis, uti volunt, ad utrumque pendeat et hominem supponit independentem a Deo in suis actionibus, et tale sibi deposcit objectum quod non est scibile nempe futura conditionata.

besondere Theorie des Grotius[1]) will allerdings noch einen genugthuenden Werth des Opfers Christi anerkennen: allein statt der inneren Nothwendigkeit soll es nur eine äußerliche gleichsam disciplinarisch gebotene göttliche Regierungsmaaßregel gewesen sein, die diesen Tod theils auferlegte theils als genügend gelten ließ. Dem gegenüber verbietet Maccovius jede Anwendung einer sogenannten gratuita acceptilatio auf das vorliegende Verhältniß.[2]) Er räumt ein, daß beide Betrachtungsweisen, die auf das Können und die auf das Wollen des höchsten Wesens zurückgehende erlaubt und relativ berechtigt seien, behauptet jedoch, die allgemeine Forderung der Satisfaction müsse aus der Naturseite, die bestimmte Wahl des Sühnmittels aus der Willensseite des Decrets hergeleitet werden.[3]) Solche Erklärungen verrathen deutlich die Schwankung und Oscillation, welche die reformirte Scholastik in diesem Punkt niemals überwunden hat.

Auch in den nachfolgenden Abschnitten der genannten Werke spricht beständig die Bestreitung des Arminianismus mit. Gegen Arminius wird festgehalten, daß jede Sünde Zweierlei in sich trage, die Bewegung an sich und deren Defect oder gesetzwidrige Richtung (actus et inordinatio), der Wurf und dessen Lenkung zum Ziele (motus et terminatio ad objectum).[4]) Wenn die Gegner einwenden, daß nicht selten, wie bei dem Genusse der verbotenen Frucht, der Act selbst das Sündhafte enthält und mit seiner Form zusammenfällt: so übersehen sie eben den überall vorhandenen

---

[1]) Vgl. über dieselbe Baumg. Cruſ. Compendium d. Dogm. G. II, S. 274. Hagenb. D. Gesch. II, S. 374. Baur, Gesch. d. Lehre von der Versöhnung, S. 428 ff.

[2]) Maccov. Loci p. 540. 595. Mares. p. 297. Etenim in foro exactae justitiae divinae solutione adaequata debitis cum opus sit, acceptilationi, quae nec est actus jurisdictionis vel judicialis, cujusmodi est nostra justificatio et remissio, locus esse non potest.

[3]) Ibid. p. 171. Dicimus posse dupliciter hoc accipi, vel quod Deus poterat quidem aliter aliquid fecisse, sed postquam decrevit sic et non aliter, quod hoc non possit ex eo quod voluntas ejus sit immutabilis, — vel quod, cum Deus decreverit aliquid facere, aliter hoc facere minime potuerit per naturam.

[4]) Ibid. p. 471.

physischen oder sittlichen Kraftgebrauch, der auch ohne die sündhafte Anwendung innerhalb des creatürlichen Lebens stattfinden würde. Um die Sünde aus der Menschheit zu bringen, braucht dieselbe um keine ihrer natürlich-sittlichen Bewegungen ärmer zu werden, sondern nur befreit von der verkehrten Direction des Handelns. Ebenso wenig gehört die Freiwilligkeit zum Wesen der Sünde; denn diese tritt oft schon als solche im Verstande auf, ehe sie auf den Willen übergeht. Nicht das Einfließen auf diesen macht sie erst dazu, sowie auch keine einzelne Sünde ohne eine Unwissenheit oder intellectuelle Täuschung begangen wird. So antwortet Maccovius, indem er also die von Episkopius bestrittene Trennung von Intellect und Willen, durch welche die Annahme einer bloß spontanen und zwanglosen Freiheit im natürlichen Menschen unterstützt wird, ausdrücklich festhält.[1]) — Die falsche Erhebung des Evangeliums über das Gesetz, wie sie die Lutheraner am Katholicismus verworfen, kann jetzt auch den Arminianern nicht nachgegeben werden. Der qualitative Unterschied des Gesetzes vom Evangelium und die stufenmäßige Aufeinanderfolge beider Bündnisse hindert nicht, daß dieses schon in und mit jenem zugleich existirt und mit den Anfängen der Welt beginnt. Das Wesen des Glaubens findet Maresius in einem praktischen Syllogismus; der Glaube besitzt nicht allein die Gewißheit des Geglaubten, sondern auch die subjective Gewähr seiner selbst und schließt folglich von dieser zweiten auf das Erste und auf die in seinem Object gegebene Verheißung, welche durch das Mittel der Rechtfertigung erfüllt werden soll.[2]) Die Arminianische Meinung dagegen macht den Glauben schon zur Folgsamkeit nach der Norm Christi und sagt von dem bloßen Act des Glaubens, daß er vermöge der gnädigen Herablassung anstatt einer vollständigeren Gerechtigkeit angenommen und zugerechnet werde. Dadurch wird jedoch theils der Glaube dem Werke gleichgestellt, theils der wichtige Uebergang zerstört,

[1]) Ibid. p. 469. 70. In omni peccato actuali est deceptio et ignorantia, quia nemo vult malum sub ratione mali, voluntas enim nunquam fertur in malum sed in bonum vel verum vel apparens.

[2]) Mares. Colleg. theol. p. 291.

nach welchem aus dem Vertrauen auf die durch Christus geschehene Gnadenannahme der neue Gehorsam und der Fortschritt der Heiligung erst hervorgehen muß.[1])

Nach diesen Beispielen übersehen wir den rückwirkenden Einfluß der remonstrantischen Lehre auf die Schultheologie. Derselbe war lediglich verschärfend und conservativ, indem theils das Princip des absoluten Decrets mit erneuter Kraft ergriffen und bis zum Supralapsarismus fortgeführt, theils die Semipelagianischen und sonstigen Erleichterungen der Arminianischen Ansicht als ungläubige und fast Socinische Neuerungen abgelehnt wurden. Die gemilderte Sünden- und Genugthuungslehre bezeichnet in dieser Hinsicht den wichtigsten Punkt der Abweichung. Von den erwähnten Schriftstellern stellt sich übrigens Maccovius unter die rechten echten Scholastiker, Maresius[2]) aber, obwohl nach allen Seiten eifrig fechtend, erscheint mehr als ein sinnreicher Mann von einfacherem Vortrag und religiöser Gesinnung. Nicht weniger sinnreich und mit steter Rücksichtnahme auf die innere Bestimmung der Frömmigkeit schreibt Wilhelm Amesius,[3]) der auch als Mo-

[1]) Mares. Colleg. theol. p. 303. Triplex vero fidei actus venit in justificatione considerandus et distinguendus, unus dispositivus, quo credo Christum suis meritum esse remissionem peccatorum, — adeoque et mihi remissum iri peccata, si resipuero et vera fiducia acquievero in merito Christi; — justificatorius, quo — credo in praesens mihi de peccatis dolenti et serium emendationis studium deinceps pollicenti Deo per Christum esse remissa omnia mea peccata; — consolatorius, quo in praeterito credo fuisse jam mihi remissa omnia mea peccata, et me nulli amplius subesse condemnationi etc.

[2]) Des Marets, geb. 1599 in der Picardie, ein frühreifes Talent und gutes Gedächtniß. Er studirte in Saumur unter Amyrault und Placäus, dann in Genf unter Turretin, wurde Prediger und Professor zu Sedan und kam in letzterer Eigenschaft 1643 nach Gröningen, wo er 1673 starb. Seine zahlreichen Streitschriften gegen Alting, Voetius u. A. brachten ihn in den Ruf persönlicher Zanksucht, doch muß von seinem Collegium theologicum gesagt werden, daß es weniger als andere gleichzeitige Schriften an scholastischer Subtilität leidet. Vgl. Bentham, Holländischer Kirchen- und Schulstaat, Th. II, S. 243.

[3]) Professor zu Rotterdam, gest. 1634. Seine Medulla theologiae, zuerst Amstel. 1627, 1634, edit. noviss. 1641 (welche mir vorliegt) zerfällt in zwei Theile, De fide in Deum et de observantia erga Deum. Er läßt ebenfalls das Decretum Dei unmittelbar auf die essentia Dei folgen und nimmt übrigens einen

ralist und Casuist tiefer als die Meisten in das Wesen des sittlichen Bewußtseins eingedrungen ist.

Wollen wir jetzt noch ein einzelnes Stück des Systems genauer in seinem Zusammenhange kennen lernen: so sei es das noch nicht berücksichtigte soteriologische von dem Proceß des Heils sammt dem, was darauf folgt. Auch in diesem hat die reformirte Scholastik einige eigenthümliche Punkte, wenn sie auch keine so feste und vieltheilige Gliederung wie die eines Quenstedt erreicht. Wir erinnern uns, wie Wendelin, indem er von der Aufstellung des Mittlers dessen Anwendung unterschied, den Uebergang auf die Soteriologie machte. Unter diesen Namen der applicatio Christi stellen sich auch bei Anderen die Wirkungen der Gnade und des Geistes (gratia applicatrix), welche das Werk Christi innerhalb der Menschheit zur Wirklichkeit bringen sollen, und sie gehören, so tief auch die erlösende Gnade in den alten zurückreicht, in dieser Form und Bestimmtheit doch dem neuen Bunde an. Zunächst muß die Zuführung des Heils mit der Erlösung selber gleichen Umfang haben; nur soviel als jene verwirklicht, kann diese nach Gottes Rathschluß bezweckt haben, nur so Vieler Befreiung, als die Prädestination in das Lebensbuch einzeichnet. Der Verlauf der Heilsgewinnung wird nun von Amesius, welchem wir folgen, darnach übersehen, daß die Hörer des Evangeliums zuerst an Christus herantreten, um sodann mit seinen Wohlthaten und Segnungen begabt zu werden. Das Erste bewirkt die Berufung (vocatio),[1]) sie enthält mit der Darstellung (oblatio) des Erlösers eine aus dem Hinblick auf die verheißenen Güter hervorgehende Erleuchtung (illuminatio), und mit dem inneren Empfang desselben (receptio) die Einführung des geistlichen Princips in den Willen, sei es nun daß Verstand und Wille unmittelbar oder durch einander angesprochen werden. Die Empfangenden verhalten sich

sehr einfachen Gedankengang. Bemerkenswerth sind seine Libri quinque de conscientia et ejus jure vel casibus, edit. nova Amstel. 1643, Disceptatio scholast. de circulo pontificio, Amstel. 1644, Dissertt. De lumine naturae et gratiae, De praeparatione peccatoris ad conversionem, De adoratione Christi mediatoris.

[1]) Amesii Medulla p. 116. Alting, Theol. problem. p. 643.

leidend in unterwürfiger Hingebung, thätig erst wenn sie aus dem ihnen eingeflößten geistigen Habitus den Act des Glaubens unter Anregung des h. Geistes entspringen lassen. Mit dem Glauben muß nach Amesius auch eine Umkehrung (resipiscentia) verbunden sein und diesem vorangehen.[1]) Hier schwankt indessen die Reihenfolge und die Begriffsbestimmung. Unter Buße konnte entweder der Seelenschmerz über die Sünde (contritio) oder die wirkliche Abkehr von ihr (resipiscentia) verstanden werden. Schon anfänglich hatten Calvin, Beza und Bucanus im Unterschiede von Andern wie Aretius und Musculus behauptet, die Contrition sei kein Theil der Buße, sondern diese bedeute die Besserung und Sinnesänderung selbst; indem sie sich dabei an den Wortsinn der biblischen μετάνοια (nicht μεταμέλεια) halten, tritt bei reformirten Schriftstellern der Name resipiscentia gewöhnlich an die Stelle des Lutherisch gebräuchlichen poenitentia. Diese Resipiscenz fällt demgemäß mit der Bekehrung (conversio) zusammen und muß Folge des Glaubens sein, während sie bei weiterer Fassung wieder als dessen Vorbereitung angesehen oder demselben sogar stückweise voran- und nach gestelltwird.[2]) Eine Menge kleiner

[1]) Amesii Medulla p. 121. Quamvis haec resipiscentia dolorem secum semper adferat de peccatis praeteritis atque praesentibus, non tam proprie tamen aut essentialiter consistit in dolore atque in aversione et odio peccati et in firmo proposito boni persequendi. — Resipiscentia prius percipi solet quam fides. Waläus Loci theol. p. 431 (duo praecipua sunt evangelicae praedicationis membra, nempe fides et resipiscentia) stellt dagegen die fides voran und sagt p. 442: Legalis poenitentia fidem antecedit, quae est praeparatio quaedam hominis ad fidem; homo enim debet primo sensu peccatorum affici et a justitia propria se destitutum agnoscere, priusquam in Christo possit justitiam suam quaerere. Sed nec ipse dolor secundum Deum, multo minus pudor offensi Dei tanquam benigni patris, nec studium ei placendi ac legi ejus obediendi sine fide ac spe misericordiae esse potest.

[2]) H. Alting, Systema problematum p. 705. 6. Utrum resipiscentia sit prior an posterior fide? Die Entscheidung hängt von dem Umfang des ersteren Begriffs ab. Generalis (significatio resipiscentiae) est, quando sumitur pro contritione fide et conversione sive nova obedientia; specialis pro contritione et conversione, specialissima pro conversione. Im ersten Falle folgt sie dem Glauben, da das Compositum später sein muß als die es zusammensetzenden Theile; im zweiten

Irrungen sind aus dieser Ungleichheit entstanden, wiewohl die orthodoxe Majorität der Reformirten für jene Erklärung der Resipiscenz einzustehen scheint. — Die genannten Fortschritte haben den Empfänger in die erlösende Nähe Christi gebracht, die nächstfolgenden sollen ihn seiner Wohlthaten theilhaftig machen. Zuerst hat die Justification durch das lossprechende und zurechnende Gnadenurtheil Gottes die Stellung des jetzt schon gläubigen Sünders zu verändern. Der Gerechtfertigte, befreit von dem Bann des Gesetzes und der Verdammniß, erhält Anspruch an die Ehren des Himmelreichs und wird nach der Aehnlichkeit Jesu Christi in die heilige Familie Gottes aufgenommen.[1]) Die Verleihung der Kindschaft oder die Adoption bezeichnet seine neue Würde, und dieser Name giebt Gelegenheit zu Vergleichungen mit der gleichartigen bürgerlich-menschlichen Handlung.[2]) Damit aber der Mensch seiner von Oben her anerkannten Stellung gemäß nunmehr auch innerlich ein Anderer werde, damit die Schmach der Sünde getilgt und seine geistigen Eigenschaften in das göttliche Ebenbild verwandelt und abgeklärt werden, dazu ist die Heiligung oder Regeneration erforderlich, welche ebenso wohl ein allmähliches durch den Kampf von Fleisch und Geist erschwertes Werden darstellt, wie die Rechtfertigung ein einmaliger und ungetheilter Act war.[3]) Hier ist auch die Stelle der guten Werke.

---

tritt die fides in die Mitte zwischen die agnitio peccati und die conversio; im dritten ist die Resipiscenz nur das Nachfolgende, und für diese Bedeutung entscheidet sich Alting, indem er zu der Frage: An contritio sit pars poenitentiae? bemerkt: Lutheranos cum Pontificiis fere retinere et usurpare poenitentiae nomen. Nostros autem pro eo uti vocabulo resipiscentiae tanquam propius exprimente emphasin verbi μετανοεῖν et substantivi μετανοίας. — Nostri cum negant, contritionem esse partem poenitentiae vel potius resipiscentiae, contritionem accipiunt pro agnitione peccati et dolore de eo, qui fidem antecedit et communis est fidelibus et infidelibus, resipiscentiae vero nomine designant conversionem, quae fidem sequitur in solis fidelibus. Dieselbe Ansicht und Eintheilung findet sich schon bei Bucanus, Institt. loc. XXX, p. 291. Walaeus, Loci comm. p. 432. 41. Vgl. Ebrard, Christl. Dogm. II, S. 331 ff.

[1]) Ames. Medulla, p. 121 sqq. Maccov. l. c. p. 683.

[2]) Ibid. p. 127.

[3]) Ibid. p. 132. Maccov. p. 696. Mares. p. 308. Alting. Problemata, p. 729 sqq.

Endlich, nachdem das Gute gesiegt, sollen auch noch die Schlacken des Uebels und menschlichen Elends abfallen. Vollendung ist dann erst erreicht, wenn jede Furcht vor der Macht des Bösen geschwunden, wenn das Bewußtsein der göttlichen Liebe und der Freundschaft zwischen Gott und den Gläubigen stark stetig und von gefährlichen Störungen frei geworden, wenn die Erwartung ewiger Seligkeit und mit ihr Seelenruhe und Freude unwiderruflich von unserem Inneren Besitz genommen haben. Diesen höchsten annäherungsweise erreichbaren Standpunkt nennt die Schule Verherrlichung (glorificatio) und meint damit das volle durch die Reinheit des religiösen Lebens bedingte Vorgefühl der Erwählung, wie es in denen, die im Guten ausdauern (perseverantia), endlich die Oberhand gewinnen muß. Die volle Offenbarung dieser Herrlichkeit bleibt dem Jenseits vorbehalten.[1])

Die allgemeine Aehnlichkeit dieser Stufenleiter[2]) mit der entsprechenden Lutherischen und die Uebereinstimmung der wichtigsten Einschnitte und Uebergänge mit jenen springt in die Augen. Aber man beachte das höchste Stadium; dort hieß es mystische Einigung mit Gott, hier Verherrlichung; jener Name deutet auf unbeschreibliche Einwohnung Gottes in den Gläubigen, dieser nur auf die schönste ihn selbst verherrlichende Frucht seines Wirkens und Willens. Die reformirte Anschauung des Heilsprocesses konnte nicht anders endigen als mit dem Triumph des erlösenden Geistes über die Schwäche der Natur, mit einem Siege der Erwählung, welcher die Menschen in den Stand setzt, sich als reine und glückliche der Seligkeit entgegengehende Geschöpfe Gottes zu wissen. Schon Calvins Beschreibung des christlichen Lebens weist auf dasselbe

---

[1]) Amesius a. a. O. p. 137 versetzt in diese Glorification noch gewisse Fortschritte und Uebergänge: Sensus amoris Dei — amicitia inter Deum, Christum et fideles — indubitata spes et expectatio omnium illorum bonorum — certitudo salutis — tranquillitas animae — gaudium et exultatio.

[2]) Die gewöhnlich vorkommenden Abstufungen sind die der vocatio, resipiscentia et fides, justificatio, sanctificatio, glorificatio, die Namen illuminatio und adoptio finden sich seltener. Waläus faßt Alles einfach unter die Artikel von justificatio, fides et regeneratio sive resipiscentia zusammen.

Ziel. Die Verherrlichten gelangen nicht ganz bis zu jener mystischen Einigung, die als Annäherung an die göttliche Substanz erklärt werden dürfte; aber ihre Ehre dient unmittelbar dazu, den höchsten Ruhm des Schöpfers zu feiern, und sonach führt diese Ansicht weniger weit und zugleich auch weiter als die Lutherische, da sie den ganzen Inhalt des höchsten Rathschlusses bestätigt und erfüllt findet. Zwar wird im Verlauf der obigen Auseinandersetzung auch von Reformirten zuweilen der Ausdruck unio et communio mystica cum Christo gebraucht;[1]) aber er ist weniger specifisch gemeint und bezeichnet nicht jenen Höhepunkt der Gottesgemeinschaft, welcher den Abstand von der Gottheit scheinbar verdeckt und vergessen läßt. Sehr ausdrücklich wird jedoch auf dieser Seite anerkannt, daß die Wiedergeborenen die Würde der Gotteskindschaft in einer tieferen Bedeutung erreicht haben, als sie Adam dereinst vor seinem Abfall besaß.[2])

Ohne Schwierigkeit ergiebt sich, wie die Entwicklung der Idee der Kirche von der der Prädestination berührt wird. Die Kirche ist Subject für die Anwendung der Gnadenwirkungen und zugleich deren Product, und folglich auch Product der erwählenden Thätigkeit des h. Geistes. Wollte man aber die Kirche als Gemeinschaft der Erwählten definiren: so wäre sie damit nur potentiell oder nach ihrer Zukunft bestimmt.[3]) Erwählte und Nichterwählte, obwohl innerlich durch die göttliche Intention geschieden, stehen doch vor dem Eintritt des Glaubens factisch einander gleich. Mit der Berufung beginnt daher die Kirche, der Glaube giebt ihr

---

[1]) Ames. l. c. p. 129.

[2]) Ibid. p. 129. Unde etiam apparet, fideles longe alia ratione filios esse Dei quam Adamus fuit in prima creatione: quamvis enim Adamus propter dependentiam illam, quam habuit a Deo, una cum similitudine et imagine illa, ad quam fuit creatio, metaphorice dici potuit filius Dei, non fuit tamen filius Dei per mysticam hanc conjunctionem et communionem cum Christo, qui est filius Dei naturalis.

[3]) Ibid. p. 142. De ecclesia mystice considerata. — Illi igitur inter orthodoxos, qui ecclesiam definiunt coetum electorum, vel per electos intelligunt secundum electionem vocatos vel non ecclesiam tantum definiunt, qua actu existit, sed etiam qua est futura.

Dasein, er ist ihre wesentliche Form oder constituirende Ursache, welche die zerstreute Menge ihrer Glieder zum mystischen Individuum verbindet und zur wahren über Zeit und Raum erhabenen Idealität und Katholicität erhebt. Zu diesem unsichtbaren Wesen hat die Uebung der Handlungen, welche die Verbindung mit Christus dem Haupte ausdrücken und erhalten, jederzeit ein Sichtbares hinzugefügt. Alle weiteren Theilungen des historisch gegebenen, allgemeinen und besonderen, reinen und unreinen Kirchenlebens können nur nach dem Maaße des vorhandenen Glaubens sowie der stiftungsmäßigen Bedingungen in Wort und Sacrament beurtheilt werden. Erst im Stande der Herrlichkeit fällt die triumphirende Kirche oder die Gemeinde der Heiligen ganz mit der Frucht der Erwählung zusammen.[1])

Die Sacramente endlich pflegen neben den Dienst am Worte gestellt und mit der foederalen Anschauung der göttlichen Institution in Verbindung gebracht zu werden. Es ist Gottes Sache sie einzusetzen, weil er allein einer sinnlichen Sache einen erinnernden, ermahnenden oder besiegelnden Sinn und Nachdruck oder mittheilenden Werth unveränderlich anheften darf. Die Dogmatiker fliehen hier mit Berufung auf die einfachere Sprache des christlichen Alterthums vor den Ueberspannungen der modernen „Präcisisten." Die Sacramente sind Zeichen instrumentaler Art (offerentia, exhibentia), welchen eine höhere Gabe des Anrechts, der Verheißung und Mittheilung beigegeben ist; nur katholischer oder Lutherischer Mißverstand kann das Bezeichnete mit dem Zeichen, den himmlischen mit dem irdischen Bestandtheil identificiren.[2]) Allerdings stehen diese Stücke für den richtigen Gebrauch in einer geistlichen durch den Glauben vermittelten Beziehung (relatio spiritualis); aber die Einigung der res signata mit dem signum, welche die Form des Sacraments ausmacht, kann weder imaginär noch körperlich sein. Andrerseits hegen wieder Lutheraner und Römischgesinnte eine zu geringe Meinung, wenn sie die alttestamentlichen Bundeszeichen

[1]) Ames. l. c. p. 142. De ecclesia instituta p. 147. Vgl. Schweizer, Ref. Dogm. II, S. 657 ff.

[2]) Ibid. p. 172.

der Beschneidung und des Opferlamms zu leeren Schattenbildern herabsetzen; auch in ihnen wurde eine Gnade des Bundes dargeboten.[1]) Symbol und Sache gehören übrigens unter denselben Gesammtbegriff der sacramentlichen Materie, wenn auch beide Theile in Bezug auf die Qualität und das Organ des Empfangs geschieden bleiben. Wasser und Blut bilden daher zusammen die *Materie* der Taufe, die *Form* besteht in dem analogen Verhältniß zwischen äußerer und innerer vom Tode Christi ausgehender Reinigung oder Weihung, *Zweck* und *Wirkung* werden durch die Nothwendigkeit der Aufnahme in das Gottesreich gegeben. Von dieser Erklärung und Wechselbeziehung der constituirenden sacramentlichen Momente darf auch das Abendmahl nicht wesentlich abweichen, und es entscheidet nicht, wenn der Wortsinn der Einsetzung scheinbar und doch im Widerspruch mit der Handlung selbst die geistige Spende in die irdischen Elemente selber verlegt. Auch hier bilden Brodt und Wein sammt Leib und Blut gemeinschaftlich die Materie des Sacraments, aber dergestalt daß diese Stücke beiderseits in ihrer Eigenschaft verharrend sich den ihnen entsprechenden Organen des leiblichen wie des mystischen Genusses zuwenden, während sie durch das Zusammensein der doppelten Aneignung wieder zu einem sacramentlichen Ganzen verbunden werden.[2]) Nur *der* Unterschied bleibt nothwendig zurück, daß das Abendmahl von Selbstbewußten und Mündigen genossen wird, also dessen Wahrheit und Wirkung in dem Empfänger selbst an das Vorhandensein des Glaubens gebunden sein muß.[3])

---

[1]) Mares. l. c. p. 524. 25.

[2]) Ibid. p. 548. Maccovius Loci comm. p. 833. Ames. l. c. p. 193. Vgl. Schweizer, Ref. Dogm. II, S. 581 ff.

[3]) Ich erwähne hier noch die mir unbekannt gebliebenen Schriften: Joh. Cloppenburgii Aphorismi theol. christ. Franeck. 1648; Ejusdem Exercitationes super locos communes theol. ibid. 1653. — Hoornbeckii Institutiones theol. ex optimis scriptoribus concinnatae. Ultraject. 1653, eine Compilation aus den Schriften der bekannteren Vorgänger, auch Luther und Melanthon nach ihrem Consensus miteingerechnet. A. Thysii, J. Polyandri et A. Walaei Synopsis purioris doctrinae disputationibus LII comprehensae. Lugd. Bat. 1625. 32. Conf. Walch, Bibl. theol. I, p. 220. Semler, Einleitung z. Baumg. Glaubenslehre, III, S. 112.

V. Der Höhepunkt der reformirten Scholastik. Voetius.

Am Schlusse dieses Abschnitts liegt uns ob, die ganze Eigenthümlichkeit der reformirten Scholastik nochmals in einem einzelnen aber ausgezeichneten Beispiel vorzuführen. Für ein solches, ja für den rechten Koryphäen der niederländischen Schultheologie darf in der That Voetius[1]) gelten, und wie die Lutherische Orthodoxie in Quenstedt ihren Höhepunkt erreicht: so hat auch Jener keinen Nachfolger gehabt, der es ihm in dem jetzt üblichen reformirten Scholasticismus an Meisterschaft zuvor gethan hätte. Gisbert Voetius, wohl zu unterscheiden von Paul Voet seinem Sohne und Johann Voet seinem Enkel, gründete schon auf der Dortrechter Synode sein öffentliches Ansehen als strenger Calvinist und seine spätere Professur zu Utrecht stellte ihn an die Spitze einer Utrechter Partei, welche bald den Leydener Theologen ähnlich gegenüberstand, wie eine Zeit lang die Wittenberger den Jenensern. Voetius war ein ausgezeichneter Mann, doch allzusehr in seiner Art, als daß man ihn mit Ebrard groß nennen dürfte. Was ihm persönlich eigen war, ungeheure Belesenheit in allen Zeitaltern der theologischen Literatur,[2]) besonders in dem scholastischen, dessen Namen er in verbessertem Sinne auf das eigene Studium übertrug, vollkommene Denkfertigkeit nach Aristotelischer Regel, Scharfsinn und unermüdliche Gründlichkeit in der Auseinandersetzung einzelner Fragen und Probleme, — darin sucht er seines Gleichen und diese Eigenschaften werden selbst durch die abschreckende Barbarei und Beschwerlichkeit seines lateinischen Stils nicht verdunkelt. Keiner beherrscht völliger die erlernten Denkformen, Keiner hat

---

[1]) Geboren 1589 zu Heusden, war seit 1611 Prediger an verschiedenen Orten und wohnte der Dortrechter Synode bei. Den gelehrten Bochart begleitete er auf einer Reise zur Königin Christine von Schweden. Erst 1634 wurde er Professor der Theologie zu Utrecht und blieb daselbst bis zu seinem Tode 1676.

[2]) Davon zeugt seine Bibliotheca studiosi theologiae. Ultraj. 1651. Die übrigen Schriften verzeichnet Jöchers Gelehrtenlexikon.

gewaltigeren Fleiß auf ſeine Beweisführungen verwendet. Uebrigens diente er dem Geiſte ſeiner Kirche, wie ſich derſelbe ſeit den Dortrechter Beſchlüſſen in Vielen nach dem Vorbild eines Gomarus geſtaltet hatte; von dieſem Geiſte geleitet war er Einer von denen, die „ſo völlig Recht zu haben meinen.“ Allein ſein Recht ſollte nicht lange unangetaſtet bleiben. Die Ruhe der niederländiſchen Theologie und Kirche erlitt einen neuen Stoß durch das Bekanntwerden der Carteſianiſchen Neuerungen. Des-Cartes verließ 1629 ſeine Heimath und nahm ſeinen Wohnſitz in Holland. Kaum hatten ſeine Grundſätze unter Philoſophen und Theologen zu Leyden einigen Anklang gefunden: ſo eröffnet ſich mit dem Widerſpruch des Voetius eine Fehde,[1]) die durch widerwärtige Nebenumſtände bald verſtärkte Nahrung erhielt. Es war vorgekommen, daß in eine zu Herzogenbuſch (Sylvaedux) beſtehende Marianiſche Brüderſchaft ſich aus politiſchen Gründen auch Proteſtanten hatten aufnehmen laſſen, wenn gleich mit Vorbehalt ihrer Religionsfreiheit. Darüber forderte Voet Rechenſchaft wie über eine verſteckte Abgötterei. Der Verdacht der Theilnahme an dieſer Sache fiel auf den Katholiken Des-Cartes, den ohnehin ſchon der Haß Jeſuitiſcher Erziehung verfolgte, und als Mareſius zum Schutz der reformirten Mitglieder der Marianiſchen Brüderſchaft zu ſchreiben ſich erlaubte, ward auch er von unſerem Utrechter Profeſſor öffentlich gebrandmarkt.[2]) Ein kirchliches Aergerniß vermengte ſich auf dieſe Weiſe in die rein wiſſenſchaftliche Verhandlung. Mehrere heftige Gegenſchriften wider Carteſius, von Voet wenn nicht verfaßt doch angeregt, nöthigten dieſen ſich zu verantworten.[3]) In dieſem Schriftwechſel verhält er ſich zu dem Anderen

---

[1]) Vgl. beſonders Brucker, Histor. philos. vol. IV, p. 2. p. 224 sqq. Außerdem Walch, Einleitung in die Relig.-Streitigkeiten außerhalb der Lutheriſchen Kirche. Th. III, S. 773.

[2]) Hierzu gehören die Streitſchriften Confraternitas Mariana, und Retorsio calumniarum Tertulli (i. e. Maresii) societatis Marianae advocati. Thersites heautontimorumenos.

[3]) Epistola R. Des-Cartes ad Gisb. Voetium in ejus Opp. philosophicis. Amstelod. 1672.

wie so häufig ein selbständiger Geist gegenüber dem strengen unbiegsamen Verfechter der Auctorität und der geheiligten Gewohnheit. Voet wird aufgebracht und ausfällig,[1]) muß es aber hinnehmen, wenn Jener mit dem Stolz eines überlegenen Geistes und oft mit höhnender Bitterkeit ihm vorhält,[2]) wie wenig er, ein Gelehrter zwar und dennoch übel unterrichtet, ein christlicher Theologe und dennoch lieblos und feindselig, dem Streit gewachsen sei.

Wäre auch Carteſius nicht Katholik gewesen, seine Philosophie hätte unter allen Umständen Anstoß erregen müssen selbst unter den Reformirten, die solchen Einwirkungen zugänglicher waren als das Lutherthum. Bekanntlich hatte er keineswegs eine antikirchliche Tendenz. Daß es gewisse natürliche der Vernunft zugängliche Wahrheiten gebe, leugnete Niemand. An diese hielt sich Des-Cartes[3]) und er wollte sie auf dem reinen Wege des Denkens zu einer Gewißheit erheben, welche der mathematischen Evidenz Nichts nachgeben sollte, aber freilich nicht mit Hülfe jenes „Gemisch von ungründlichen und zweifelhaften Meinungen, welches in Schulen und Academieen für Philosophie gelte." Sein Idealismus stößt die gewöhnlichen Aristotelischen Maximen über den Haufen. Die Urtheile der Sinne, sagt er, sind trüglich und halten nicht Stand. Jedes Vorurtheil muß fallen, jede positive oder kirchliche Voraussetzung aufgegeben werden. Das Denken hat von sich selber auszugehen. Das Denken ist das Gewisse, aus ihm folgt die Gewißheit des Seins. Zuerst ist es nur die Gewißheit des Denkenden selber, dann aber auch desjenigen, dessen Idee im

---

[1]) Disputt. sel. tom. I, Praef. ad lectorem.

[2]) Epist. l. c. p. 22 sqq. Es finden sich sehr starke Stellen, in denen Voetius intellectuell und moralisch gleich tief herabgesetzt wird.

[3]) Ibid. p. 13. Philosophia quae a me aliisque omnibus ejus studiosis quaeri solet, nihil aliud est quam cognitio earum veritatum, quae naturali lumine percipi possunt et humanis usibus prodesse —. Philosophia autem illa vulgaris, quae in scholis et academiis docetur, est tantum congeries quaedam opinionum maxima ex parte dubiarum, ut ex longis disputationibus, quibus exagitari solet, apparent, atque inutilium, ut longa experientia docuit; nemo enim unquam ex materia prima, formis substantialibus, qualitatibus occultis et talibus aliquid in usum suum convertit.

Denken urſprünglich und thatſächlich gegeben iſt, des Abſoluten. Darauf hätte ein Melanthon vielleicht gehört; jetzt klang es den Meiſten wie Schwärmerei, wie die Einbildung eines Enthuſiaſten.[1]) Alle Erkenntniß, fährt der Philoſoph fort, entſpringt aus den angeborenen Ideen; doch beſitzen wir ſie erſt dann, wenn wir von aller Sinnenerfahrung abgewandt durch die Kräfte des eigenen Geiſtes zu ihr erhoben werden.[2]) Das an ſich Erkennbare iſt nicht eher ein Erkanntes, als bis es von jeder anhaftenden Täuſchung befreit durch ſich ſelber einleuchtend geworden, und dazu iſt der Zweifel erforderlich, die nothwendige Brücke der Erkenntniß, und dieſer muß ſich auf das Höchſte erſtrecken, deſſen der denkende Menſch theilhaftig werden will. Carteſius war ſich bewußt, um der Erkenntniß willen und pflichtmäßig zu zweifeln: allein ſein Ziel rechtfertigte den gefährlichen Weg noch nicht, noch konnte das Reſultat über Methode und Princip beruhigen. Voetius kennt die Vernunftthätigkeit nur in jener ſtetigen Wechſelbeziehung mit der Offenbarung, wo ſie bei Fragen der natürlichen Theologie das zuvor Geſetzte rational unterſtützt und beſtätigt oder bei poſitiven Sätzen ein Glied der Beweisführung liefert. Ueberall wo es ſich um Feſtſtellung poſitiver Wahrheit handelt, muß, wie er ſich ausdrückt, der terminus medius des Syllogismus und deſſen Verbindung mit dem minor durch die h. Schrift gegeben ſein.[3]) Folglich kommt es nicht zu einem unabhängigen Denken noch zu einem ſich ſelbſt überlaſſenen Zweifel. Die Widerlegung des Voetius iſt kürzlich folgende. Keine wiſſenſchaftliche Forſchung ſoll Etwas unbeſehen annehmen. Wer ſelbſtändig verfährt, wird von den ſicherſten Principien ausgehend bei jedem Schritt den Fragen nach

---

[1]) Epist. ad Voet. p. 77. 78. Sic loquimini: Deum sibi inexistentem Cartesianus quis deprehendit per ideam; cur non ergo instar Enthusiastae sic etiam concludat: Deus in me est et ego in Deo, ergo per Deum inexistentem omnia ago et consequenter neque pecco neque peccare possum.

[2]) Ibid. p. 75. Sed notandum est, res quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expresse cognosci, sed tantum tales esse, ut ipsas absque ulla sensuum experimento ex proprii ingenii viribus cognoscere possimus.

[3]) Ibid. Disputt. sel. I. p. 7.

der Richtigkeit und Haltbarkeit Gehör geben und sein letztes Urtheil zurückhalten, bis er auf alle Gründe und Gegengründe Auskunft erhalten hat. Die Unbefangenheit, mit der er jedes Einzelne prüfend in die Hand nimmt, begründet auch ein Recht des Zweifels, nur nicht jenes principiellen Zweifels, wie ihn ὁ δεῖνα (so nennt Voetius seinen Gegner) empfiehlt. Die prüfende und fragende Ueberlegung ist weit verschieden von einer Skepsis, welche sich für das einzige Medium der Wahrheitserkenntniß ausgiebt, obwohl sie der Unwissenheit eines Schülers und Idioten ähnlich sieht. Alles beanstanden zu wollen, hat keinen Werth, bringt uns in eine falsche Neutralität, wo wir Partei ergreifen sollen, und führt in der Philosophie nothwendig zu einem grundsätzlichen Zwiespalt mit dem Glauben.[1]) Nicht weniger trüglich sind die Resultate, die Cartesius der tabula rasa einer mit dem Nichts anhebenden Untersuchung verdanken will. Er verwandelt die natürliche Theologie, die wir einräumen, in eine angeborene.[2]) Schon das verstößt gegen allen Sprachgebrauch, daß er die Existenz des Gedankens Gottes im Subject Idee zu nennen sich erlaubt. Keine ältere Auctorität stützt diese Behauptung, da man bisher den Namen Idee entweder auf die Vorbilder der Dinge im göttlichen Verstande oder auf die durch Phantasie und sinnliche Wahrnehmung erregten Gedankenbilder angewendet hat.[3]) Auch versteht Des-Cartes darunter bald ein Potentielles, bald höchst inconsequent ein Wirkliches und Actuelles, d. h. eine schon vorhandene Denkform, welche der Geist unabhängig von jedem äußeren Eindruck in sich vorzufinden wähnen soll. Abgesehen von diesem Widerspruch steht aber vor Allem fest, daß es in dem letzteren Sinne keine ursprüngliche Gottesidee geben kann. Der Mensch besitzt kein angebornes Wissen der Gottheit, sonst müßte es dem Säugling, ja dem Kinde vor seiner Geburt schon einwohnen. Alle natürliche Gotteserkenntniß hat nur facultative Ursprünglichkeit und bedarf um actuell zu sein, der Anregung

[1]) Voetii Disputt. Tom. III, p. 847 sqq. De dubitatione philosophica.
[2]) Ibid. Tom. V, De modis cognoscendi Deum p. 478 sqq.
[3]) Ibid. p. 484. 501—15.

von Außen.[1]) Cartesius muthet dem Denken zu, jene Idee mit Ausschließung jeder andern Quelle lediglich aus sich selbst zu schöpfen. Dazu müßte es sich selber als Subject wieder zum Object machen, das Erkennende müßte ein Anderes sein als das Erkannte, mit welchem es doch eben erst zusammenfiel, und das Product über die Ursache hinausgehn.[2]) Und diese unvollziehbare Denkoperation sollte alle Erfahrungen an Sicherheit übertreffen? — Offenbar leidet diese Kritik des Voetius an starkem Mißverständniß der neuen Philosophie, das theilweise durch Mängel ihrer dialektischen Form verschuldet war. Aber das Urtheil über den Neuerer war gesprochen. Cartesius heißt nun ein Schwärmer und Skeptiker, ja er wird sogar Atheist[3]) genannt, sofern er die Sicherheit der Gotteserkenntniß nach allem Anschein von dem Gelingen seiner aprioriſchen Vernunftschlüsse abhängig gemacht habe. Das Recht und Gebiet der natürlichen Theologie ist weder mit den Socinianern zu leugnen, noch darf es so weit ausgedehnt werden, als sollte der Glaube sich auf die Vernunft wie auf seine Grundlage, Quelle oder sein Princip stützen. Zu diesem Angriff war also Voetius ebensowohl als Philosoph genöthigt, weil ein von dem Factum des Denkens ausgehender aprioriſcher Idealismus und Spiritualismus außerhalb seines Gesichtskreises lag, wie er auf der andern Seite die Anwendung dieses Princips auf die Religion als maaßlose philosophische Selbstüberhebung verwerfen mußte. Sein Widerwille wurde dadurch vermehrt, daß Cartesius, auch in der Form ein Neuerer, die gewöhnliche Art der syllogi-

---

[1]) Ibid. p. 492.

[2]) Ibid. p. 519. Non acquiritur (actualis cognitio) per ideam aut contemplationem ideae Dei in se existentis, nisi idem secundum idem ad idem facere velit causam et effectum, principium et principiatum, medium et finem, instrumentum et instrumentatum, mensuram et mensuratum, repraesentamen et repraesentatum, speciem intelligibilem impressam et expressam, principium cognoscendi et cognitionem.

[3]) Cartesii epist. ad Voet. p. 78: Eum subdole ac admodum occulte Atheismi venenum aliis affricare. Daher wird er auch mit Vanini verglichen und als Störer des academischen und politischen Friedens angesehen.

stischen Demonstration bei Seite setzte.[1]) Tiefer ist seine Kritik in das System des Cartesius nicht eingedrungen. Doch entwirft er eine Anzahl von Streitsätzen, welche als Haltpunkte der Disputation mit Cartesius dienen sollten. Er fragt demgemäß: Hat dasjenige auch nothwendig reale Existenz, dessen Idee im Menschen gesetzt ist? Gewährt der Satz: cogito ergo sum, ein sicheres Princip des Wissens überhaupt und demgemäß ein Medium des Gottesbewußtseins? Ist es ein Attribut des Denkens, daß dasselbe zugleich mit der Ausdehnung gewissen Materien und Substanzen einwohnt? Läßt sich der Inhalt mehrerer Gebote des Dekalogs in seiner Nothwendigkeit aus Gründen der natürlichen Vernunft darthun und das Dasein Gottes hinreichend beweisen? Einige andere Fragen betreffen die Unsterblichkeit der Seele, deren Wesen und Trennbarkeit vom Leibe, die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt.

Um Voetius kennen zu lernen, müssen wir ihn jedoch auf seinem Felde aufsuchen, wozu er uns die vielfältigste Gelegenheit bietet. Etwas Systematisches konnte er vor der Ueberfülle des ihn umgebenden, theils ererbten theils aufgearbeiteten Materials nicht mehr hervorbringen; aber wie die Scholastik des Mittelalters sich späterhin in einzelnen Excursen und quodlibetischen Fragsammlungen gefiel: so hat Voetius alle Kenntniß und Kunst in einer Menge bald kurzer bald buchmäßig ausgeführter Disputationen niedergelegt, in einem bunten Vielerlei, wie es selten aus derselben Feder geflossen sein mag.[2]) Vom Wesen Gottes herab bis zu den

---

[1]) Epist. p. 22. Neque enim, ut scias, verus ille usus rationis, in quo omnis eruditio, omnis bona mens, omnis humana sapientia continetur, in disjunctis syllogismis consistit, sed tantum in circumspecta et accurata complexione eorum omnium, quae ad quaesitarum veritatum cognitionem requiruntur.

[2]) Voetii Disputationes theologicae selectae. Ultraj. 1648—59. 5 voll. 4to. Die beiden ersten Bände haben den meisten speciell dogmatischen Gehalt, doch mit historisch kritischen Untersuchungen gemischt: De translatione papatus a Petro ad papam, De donatione Constantini, De translatione imperii a Graecis ad Francos, De Gentilismo, De Muhamedanismo. Der dritte Band liefert Ethisches und Praktisches, hauptsächlich vollständige Kritik des Römischen Cultus, aber auch Principielles wie De theologia practica, De theologia dubitante, der vierte einzelne Capitel zur Glaubens- und Sittenlehre, der letzte endlich eine Reihe von dog-

seltsamsten casuistischen Einfällen, durch das weite Gebiet der Moral, des Cultus und der kirchlichen Sitte, durch die Irrgänge der Magie und Mythologie, durch chronologische Untersuchungen über die Geburt Christi, durch kirchengeschichtliche und naturkundliche Probleme begleitet ihn seine unabläßige Disputationslust, und er bleibt sich überall gleich, stets bereit mit Thomisten, Jesuiten, Arminianern, Lutheranern und mit Cartesius anzubinden, stets Gründe und Gegengründe aufhäufend, immer seines Zieles gewiß und sich gewandt durch alle wirklichen und vermeintlichen Schwierigkeiten hindurchschlagend, aber auch jederzeit klirrend mit seinen logischen und syllogistischen Fußschellen. Mit Beispielen aus der Menge seiner ergrübelten quodlibetischen Quästionen, z. B. über Natur und Existenz der Engel,[1]) ließen sich Seiten füllen, und wenn untersucht wird, ob das Blut Christi wirkliches Blut und wie jener blutige Schweiß beschaffen gewesen:[2]) so wollen wir damit an dieses dunkle Gebiet des Fraglichen nur angespielt haben. Bei der Schöpfung und dem Sechstagewerk zu verweilen, hatte Voetius polemische Gründe. Cartesius war Anhänger der Keplerschen Planetenbewegungsgesetze. Um so mehr verwirft sie Voetius mit Berufung auf die alte Astronomie und auf Bibelstellen, und zwar äußert er sich geringschätziger als Calov gethan,[3]) während er seinerseits von Kometen und deren Vorzeichen und Bedeutung Viel zu sagen weiß.[4])

---

matisch-polemischen Problemen. Das ganze Material würde hinreichen zur Zusammensetzung eines Systems, wenn auch manche Punkte z. B. von der Person Christi und der Sünde weniger bedacht sind.

[1]) Disp. V, p. 252 sqq. An sint locales an inlocales? An et quomodo localiter moveantur, motuo continuo an non continuo, in tempore an in instanti? An plures possint esse in eodem loco? Angeli quomodo intelligant etc. Conf. Tom. I, p. 882 sqq. De angelis, daemonibus, spectris, energumenis.

[2]) Tom. II, p. 172. Diatriba de sudore sanguineo.

[3]) Tom. I, p. 638. Rationes physicas et astronomicas ab Aristotele, Ptolemaeo, Sacrobosco, Tychone Brahe eorumque sectatoribus allatas nullam cladem a leviculis illis sive conjecturis sive exceptionibus Kepleri aliorumque passas esse, ibidem pro instituti nostri ratione indicavi (scil. in Thersite heautont.).

[4]) De prognosticis Cometarum. Disputt. Tom. V. Append.

So wenig nun auch Voetius bemüht gewesen, die leitenden Gedanken seines theologischen Vorraths von dem Gemisch der Specialitäten zu scheiden: so verleugnet sich doch der reformirte Standpunkt nirgends, und es muß uns darauf ankommen, denselben an den entlegensten Stellen überall wieder zu erkennen. Reformirt ist schon der Gebrauch, welcher von den Benennungen Aberglaube, Abgötterei und Heidenthum gemacht wird, weil zurückweisend auf die Bestrebungen der Anfänger, die wahre Religion von abgöttischer Befleckung frei zu machen. Mit dem Wort Aberglaube hätte Voetius wohl bescheidener umgehen können, da er selbst über die Schwächen der Zeit keineswegs hinaus war; aber er definirt und rubricirt ihn sehr geschickt. Superstition ist jeder „Exceß in der Religion,“[1]) welcher die reine Obliegenheit des Glaubens und sittlichen Werks mit irgend einer fremdartigen und äußerlichen Observanz vermischt. Wie dabei das religiöse Subject von den verschiedensten Beweggründen der Furcht, der Eitelkeit, Neugierde oder Thorheit ausgehen kann: so wechselt auch objectiv der Aberglaube seine Gestalten, die ganze Welt und alle Reiche der Natur, alle Unterschiede der Zahlen, Zeiten, Ordnungen und Oertlichkeiten bieten ihm Stoff, sofern sie zu einer falschen Werthschätzung veranlassen. Der Aberglaube hat seine Logik und Metaphysik, läßt sich kategorieenweise verfolgen,[2]) und wie derselbe nach dem Charakter der Zeitalter und Religionen sich entwickelt hat: so bildet er leicht den Uebergang zu der ebenso weitläuftig behandelten Idololatrie. Am Längsten verweilt Voetius bei der sogenannten indirecten und nachahmungsweise geübten Idololatrie (indirecta et participata). Dahin gehören jede Symbolisirung und sinnliche Darstellung des Heiligen, alle Handlungen oder Enhaltungen, die einst Theile eines götzendienerischen Ritus

---

[1]) De superstitione, Disputt. III, p. 92 sqq.

[2]) Ibid. Divisio triplici ratione institui potest, metaphysice, physice et logice. Voetius folgt der letzten Eintheilung und zählt nach Kategorieen die verschiedenen Richtungen des Aberglaubens auf: circa coelum, circa imperfecta mixta, fossilia, plantas, bruta, circa hominem, circa species quantitatis continuae ut circulum trigonum, circa tempus, spatium etc.

gewesen, alle von daher ererbten Kunstübungen.[1]) Der ganze Römische Cultus ist aus lauter verdeckten Uebertragungen aus dem Heidenthum und Ansätzen der Abgötterei gemischt. Umsonst daß diese theilweise von den Lutheranern als Adiaphora entschuldigt werden. Denn abgesehen davon, daß es für das Individuum keine sittlich indifferente Handlung giebt,[2]) noch gefährliche Mittel jemals guten Zwecken dienen dürfen, und abgesehen von der Verderblichkeit der Accommodation an die Schwachen, — gilt hier der Grundsatz: die wahre Gottesverehrung darf sich keines Zeichens noch äußeren Darstellungsmittels bedienen, wenn es nicht Gott ausdrücklich vorgeschrieben hat,[3]) ganz derselbe abstracte Grundsatz, nach welchem die schweizerische Kirchenverbesserung von Anbeginn verfahren hatte. Offenbar sollen die Sacramente als gebotene Zeichen allein stehen, um sie her nur ein bildloser aller Versinnlichung sich spröde enthaltender Cultus. Wenn nun nach diesem Princip jedes Symbol der Andacht unerbittlich gerichtet und mit criminalistischer Strenge untersucht wird, ob es erlaubt sei, die Erde zu küssen während des Gebets, das Haupt zu neigen bei dem Namen Jesu, heidnische Tempel für christliche Zwecke zu gebrauchen und Abbildungen Christi zu verkaufen:[4]) so möchte man zu Gunsten der christlichen Freiheit und des Geistes dazwischenreden, und die Frage, ob und wie weit die heidnischen Götternamen noch heute anzuwenden seien, erinnert vollends an Tertullian und Origenes. Voetius deckt seine Rigorosität mit dem Schriftprincip, beweist aber auch, daß er über die in diesem Punkte peinliche poesielose Nüchternheit seiner Vorgänger nicht einen Schritt weit sich erhoben hatte.

Mit gleichem Geschick wird das weitschichtige Gebiet des

---

[1]) De Idololatria, Disputt. Tom. III, p. 238 sqq.

[2]) Ibid. p. 148. Et nulla actio humana est adiaphora in individuo, sed necessario moraliter bona aut mala.

[3]) Ibid. p. 179. De superst. Cultus divinus in aliquo externo signo seu per signum et repraesentamen seu ad aliquod signum est illicitus, nisi Deus illum exserte praescripserit.

[4]) Ibid. p. 179 sqq. 238. 259. 278.

Irrthums und der Häresie an einem andern Orte abgesteckt. Der Irrthum, subjectiv so mannigfaltig wie die Menge der Geistes- und Gemüthsthätigkeiten, ist ein kirchlicher, wenn er der öffentlich geltenden Lehre, ein scholastischer, wenn er dem einstimmigen Urtheil der Gelehrten zuwiderläuft, ein vulgärer, wenn er nur das Ansehen einer Volksmeinung hat.[1]) Damit derselbe aber zur Ketzerei werde, muß erst die Form hinzutreten, d. h. die bewußte Entschiedenheit, mit welcher die Ansicht gegenüber der bestehenden verfochten wird, und dies war im Grunde derselbe Gesichtspunkt, nach welchem auch Jesuiten und Katholiken das Verhältniß der Häresie zu einer bloß materiellen Abweichung vom Kirchenglauben zu reguliren pflegten.[2])

Giebt es nun aber ein Mittel, um vor Gefahren des Aberglaubens und der falschen Meinung geschützt zu sein? Voetius denkt sich eine Tugend der Strenge und Selbstbeherrschung, welche den Geist in knappe Grenzen fasse, so daß er weder nach täuschenden Trostgründen greife, noch in Sachen des Glaubens und Denkens etwas Singuläres, Selbstgemachtes und der Eigenliebe Dienendes besitzen wolle. Diese Tugend, das beste Schutzmittel gegen abergläubige oder häretische Ausschreitungen, nennt er praecisitas und meint damit Etwas, dessen er selbst in der That sich rühmen konnte.[3])

Die scharfe Hervorhebung des Gegensatzes zwischen dem Schöpfer und allem Geschaffenen dürfen wir nach dem Bisherigen gleichfalls zu den reformirten Kriterien zählen. Auch Voetius ergeht sich gern in abstracten Wesensbestimmungen des Creatürlichen. Das Geschaffene, weil es das Sein nur als empfangenes (per

---

[1]) Disputt. III, De errore et haeresi p. 703 sqq.

[2]) Ibid. p. 707. 736. 746. Nego tamen quamvis haereticae illius propositionis apprehensionem aut receptionem aut admissionem aut assensum esse formaliter et subjective haeresin, — sed requiritur fixus resolutus obfirmatus (assensus) et cum victoria contra media convictionis. Ebendaselbst S. 754 verwahrt sich Voetius dagegen, als ob Col. 2, 8 die peripatetische Philosophie von Paulus verworfen werde.

[3]) Disputt. sel. III, p. 59. 68.

participationem) hat, tritt von vorn herein unter das doppelte Prädicat, Etwas und Nichts zu sein; es ist folglich ein Wandelbares und Successives, welches vom Nichtsein zum Sein und von der Potenz zum Act fortschreitet, ein Zusammengesetztes, in welchem Gattung und Unterschied, Subject und Accidenz sich begegnen, ein Begrenztes, da es zwischen der Ursache und dem Zweck seiner selbst steht, und darum ein Endliches. Vermöge der ihm anhaftenden Nichtexistenz und Abhängigkeit muß es irgendwie enthalten sein in dem, was zuerst war. Gott ist der Träger des Geschaffenen, weil er es theils schon im Wissen hat, theils aus seinem Wesen mustergültig bestimmt und endlich durch die Macht hervorbringt und erhält, daher das Sein des Endlichen in Gott ein intelligibles, ideales und eminentes.[1]) Nur soll das ideelle Moment in rechter Verbindung mit den beiden andern gedacht werden; die Idee ist ein Praktisches, der Inbegriff der nachahmungsfähigen göttlichen Vollkommenheiten,[2]) und da Gott nach Art des Künstlers (per modum artis, non per modum naturae) schafft: so müssen die Ideen vom Wissen aufgenommen und von der Macht in's Dasein gesetzt werden. Wir würden nur wiederholen, wenn wir ausführen wollten, wie aus der Abwesenheit aller Theilungen, die der Begriff der Creatur fordert, das absolut einfache Wesen der Gottheit als des reinen ungemischten Actes erwiesen wird.[3]) Auch die Vertheidigung der Trinität gegen den Vorwurf, daß sie Zusammengesetztes in Gott einführe, verfeinert

---

[1]) Tom. I, De creatione p. 574.

[2]) Ibid. De scientia Dei p. 258. 61. Omnis autem efficiens per modum artis requirit exemplar, ad quod respiciens operetur. Cum enim agens non sit determinatum per formam naturalem ad hoc potius quam ad illud producendum, opus est ut determinetur per aliquid aliud; illud autem est exemplar seu idea. — Subjectum (idearum, ut ita loquar) est ipse Deus, sunt enim ideae in Deo, et quidem non qua concipitur ut essentia, sed ut intellectus seu essentia intelligens. Fundamentum ejus est imitabilitas Dei seu perfectionum Dei, quae vel formaliter vel eminenter sunt in ipso. Finis ejus, qui hic habet rationem formae seu formalis, est quod sit principium cognoscendi et producendi. Diese praktische Natur der göttlichen Ideen wird gerechtfertigt aus Aristot. Metaph. VII, cp. 8.

[3]) Tom. I, De unica et simplicissima Dei essentia, p. 227 sqq.

und vervielfacht nur die älteren Gegengründe.[1]) Aber Voetius quält sich mit Problemen über die Unterscheidbarkeit der Eigenschaften und muß häufig zwei Antworten zugleich geben, deren jede beziehungsweise gilt.[2]) Die göttliche Allgegenwart war gegen Vorst und die Arminianer zu vertheidigen. Diese hatten nur ein überall gegenwärtiges Wirken einräumen wollen, damit nicht das Wesen, wollte man auch dieses allörtlich vorhanden denken, mit den unreinsten Orten und Dingen in Berührung gebracht werde. Damit trieben sie die reformirte Ansicht, die ja selber vor jeder Mischung des Absoluten in das Endliche die größte Scheu hatte, in's Extrem: aber Voetius behandelt den Satz wegwerfend wie einen häretischen und gedankenlosen Unverstand. Welch eine unzuläßige Scheidung des bloßen Wirkens von der Wesenheit! Als ob nicht Gott reiner Act wäre, der ja aus seinem Wesen heraus thätig und mit diesem wesenhaften Thun über örtliche Schranken erhoben sein muß! Und als ob nicht die Berührung mit Schmutz und Sünde schon dadurch ausgeschlossen würde, daß die Welt überhaupt nur als Realität und Substanz die Gegenwart des höchsten Wesens erfährt, nicht aber soweit ihr ein unreines Accidenz anhaftet![3]) So consequent diese Antwort war: so hing sie doch mit andern schwierigeren Erwägungen zusammen. Der reformirte Gottesbegriff strebte zur absoluten Einfachheit; indem er sich ent-

---

[1]) Tom. I, p. 236.

[2]) Einige dieser müßigen oder künstlichen Quästionen sind: An attributa divina possint distingui ratione sine respectu ad creaturas realiter distinctas? An essentia, existentia, substantia, spiritus sint attributa Dei? An Deus possit plura intelligere quam intelligit? Quomodo Deus uno actu cognoscat veritates affirmativas simul et negativas et propositiones contradictorias? An possit Deus facere quae non facit, vel praetermittere quae facit? An per absolutam Dei potentiam plures mundi produci possint? Wichtiger ist die Quästion: An Deus cognoscat res quia ita sunt, an vero ita sint quia Deus novit? Der Verfasser bejaht natürlich das Zweite. Disputt. V, Problem. de Deo p. 60. 85. 86. 115. 119.

[3]) Ibid. p. 66 sqq. Gegen C. Vorstii Tract. theol. de Deo sive de natura et attributis Dei, Steinf. 1610, ein vielgescholtenes, auch von Lutheranern und Katholiken des Socinianismus bezüchtigtes und sogar in England von Jakob I. verbotenes Buch. Walch, Bibl. theol. I, p. 292.

wickelt und die Momente des höchsten Wissens, Wollens und Thuns möglichst tief in denselben einigen Grund der absoluten Selbstheit versenkt werden, drängen die Einreden der Gegner immer wieder auf die Seite der Unterscheidung hinüber. Schon Gomarus war an eine Stelle gelangt, wo ihm die Frage vorlag, ob Gott mit seinem Decret identisch sei, und konnte dies nur beziehungsweise einräumen, wenn er nicht an eine pantheistische Klippe gerathen wollte. Ebenso macht sich Voetius das Problem, ob alles Recht oder Rechtsdecret der Gottheit sowie deren Befehl mit ihm selber zusammenfalle, und er darf dies wohl in activem Sinne einräumen, sofern auch Seligkeit und Majestät Gottes von ihm selber nicht reell verschieden sind, nicht aber wenn Recht und Befehl als gegebener Inhalt gedacht werden.[1]) Auch das Gesetz ist nicht Gott selbst, dessen sittliches Wesen es doch abspiegeln soll. Die reformirte Dialektik konnte also nicht umhin, auf diesem Höhepunkt in dem einfachen Wesen ein Doppeltes aus einander zu halten, ein Freies, wonach Gott ganz lebendiger und unbestimmbarer Wille, Act und Beschluß ist, dann aber auch ein Nothwendiges mit dem Sein des Guten und Gerechten unlöslich Verbundenes, welches der Wille als bloßer Wille nicht setzt sondern anerkennt, und welches daher, damit es nicht bloße Potenz werde, durch das Ziel aller Willensbewegung bestätigt werden muß.

Unterhalb dieser höchsten Spitze wacht dagegen Voetius mit aller Strenge darüber, daß in das absolute Thun der Gottheit keine endliche Bedingung noch falsche Abhängigkeit zur Unzeit sich einschleiche. Zwar erstreckt sich, wie er nachweist, das göttliche Wissen allerdings weiter als das Wollen und Vermögen, sofern es auch die Sünde unmittelbar zum Gegenstande hat. Aber das schauende Wissen (scientia visionis) und ebenso das der einfachen Erkenntniß (scientia simplicis intelligentiae) hat gleichen Umfang mit dem Willen, weil es alles Künftige nur als ein Bestimmtes vor sich erblickt.[2]) Hiervon ausgehend eröffnet unser Theologe einen

[1]) Ibid. p. 92 sqq.

[2]) Diese Distinction wird durch folgende Sätze erläutert: Problem. de Deo p. 91: 1. Voluntas et scientia visionis aeque late extenduntur, quaecunque enim

förmlichen Feldzug gegen die Annahme eines hypothetischen Wissens in Gott oder die scientia media. Warum aber, fragen wir billig, dieser gewaltige vier Abhandlungen anfüllende Streit wider eine scheinbar untergeordnete und rein theoretische Distinction, welche die Vorgänger kurz und gelegentlich ablehnen? Es ist ganz in der Weise unseres Schriftstellers, sich gewisse offene Stellen, die indirect dem reformirten Princip Gefahr drohen, zur Vertheidigung auszusuchen, zumal wenn er sie von den verhaßtesten Gegnern angegriffen findet. Hier sind es die Jesuiten Suarez und Molina und mit ihnen die Remonstranten, die aus Pelagianischen Gründen jene „monströse" theologische Unwahrheit ausgedacht haben. Die scientia media, sagen sie, sei ein Wissen, vermittelst dessen Gott nach seiner unerforschlichen Kenntniß jedes freien Handelns übersieht, wie sich dasselbe in irgend einer möglichen Lage entscheiden würde, obgleich mit dem Vermögen auch das Entgegengesetzte zu thun.[1]) Ihr eigentlicher Gegenstand ist also das bedingt Künftige (futura conditionata) und von der menschlichen Willkür, soweit diese überhaupt reicht, Abhängige, welches zwischen dem bloß Möglichen und dem von Anfang an Gewissen und Verordneten (absoluta futuritio) die Mitte hält. Da nun in jedem Schritt des einzelnen wie des Gesammtlebens ein solches Bedingtes mitgesetzt ist: so zieht sich die scientia media ununterbrochen durch alle Voraussicht der Zukunft und bietet überall die Anknüpfungspunkte, deren der höchste Rathschluß bedarf, um unter den tausend Verwickelungen der Willkür sich selbst und seinen Weg

objecta vult futura, eadem definite novit. 2. Voluntas et scientia simplicis intelligentiae aeque late se extendunt, reducta scilicet noluntate (ita loqui liceat) ad voluntatem. Nullum enim est possibile, de quo Deus non decreverit, ut sit aut ut non sit. 3. Scientia cum voluntate et potentia si comparetur, latius se extendit, cognoscit enim peccatum quamvis in opposito bono, sed non vult peccatum nec potest peccare.

[1]) De media in Deo scientia, Disputt. I, p. 266. Scientia qua Deus ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset si vellet facere ipsa oppositum.

nicht zu verlieren. Dahin lautet die Rechtfertigung der scientia media. Hiermit, fährt Voetius fort, glauben jene Hypothetiker etwas Großes gefunden zu haben und bilden sich ein, den Schlüssel zum Verständniß einer Providenz zu besitzen, die, wenn sie nicht schwanken soll, jederzeit auf alle Fälle gerüstet sein muß. Und doch läuft Alles auf eine sinnlose Verkehrtheit hinaus. Das göttliche Decret soll dadurch befestigt werden, was es in der That aufhebt. Soll der höchste Wille von einem bedingten Zukünftigen abhängen, welches ihm die scientia media erst zuführt: so muß ihm auch ein Bedingtes vorangehen, dergestalt daß er mit einer Hypothese und einem Vielleicht beginnt. Soll an jeder Stelle nur das Antecedens, nicht das zwiespältige Consequens vom Decret gegeben sein: so hat dieses überhaupt Nichts aus sich selbst zu bestimmen, da jedes Antecedens zu einem vorangegangenen sich als Consequens verhält.[1]) Man mag immerhin von einem göttlichen Können reden, sofern jede einzelne Entscheidung ihrem Inhalt nach auch einen anderen Verlauf gestatten würde; nur erlaubt dies keinen Schluß auf die Unbestimmtheit des verordnenden Willens, wenn nicht diesem zuletzt alle innere Gewißheit abgehen soll.[2]) Dazu kommen jedoch noch andere Gründe. Das ganze Object des mittleren Wissens ist ein erdichtetes.[3]) Für den Standpunkt der göttlichen Absolutheit giebt es nur drei Momente, welche die Feststellung des Decrets herbeiführen. Zuerst wird im Hinblick auf die Allmacht und die innere Widerspruchslosigkeit Gottes das gesammte Gebiet des Möglichen überschaut. Zweitens begeben sich die Dinge, aus ihrem möglichen und gleichgültigen Nebeneinandersein heraustretend, in das Licht einer genauen Verbindung und Abfolge, wie sie nach Ursachen, Mitteln und Zwecken sich ereignen

[1]) Ibid. p. 285 sqq.

[2]) Ibid. p. 289. 292.

[3]) Sofern es auf der Annahme beruht: dari ante omne decretum aliquod objectum scibile, quod nec ad simplicis intelligentiae nec ad visionis scientiam, prout illae in scholis sumuntur, referri possit, nempe futurum sub conditione medium inter merum possibile et absolute futurum et tam ad futuritionem quam non-futuritionem indifferens.

könnten, wenn Gott es also wollte, wobei denn Einiges als Zuwollendes von anderem Nichtzuwollenden unterschieden werden muß. Das dritte Moment der Wahl prägt endlich die mögliche Zukunft (status possibilitatis) mit einem Schlage in die wirklich verordnete (status futuritionis) um.[1]) Hiergegen wende man nicht ein, daß das zweite dieser Stücke ein conditionales Decret anerkennt, welches ungefähr dem conditionalen Wissen entsprechen würde, daß also nur die eine Auskunft mit der andern vertauscht sei, denn der Fehler besteht eben in der Einschiebung eines bloß Gewußten mitten in die Bahn des sich selbst vollziehenden göttlichen Rathschlusses.[2]) Mit dieser Aenderung führt der Uebergang aus der reinen Möglichkeit zu der bestimmten Zukünftigkeit, statt innerhalb des frei aus sich selbst entwickelten Decrets zu verbleiben, durch endliche und außerhalb liegende Bedingungen, die Gott in ihrer hypothetischen Natur gar nicht gegenständlich werden. Denn die ganze Menge der wißbaren Dinge fällt entweder in den Bereich des bloß Geschauten (scientia visionis) oder des einfach Existirenden (scientia simplicis intelligentiae), mag es gewesen oder gegenwärtig sein oder noch bevorstehen: was aber in der Mitte liegt und zwischen Sein und Nichtsein schwebt, kann gar nicht gewußt werden,[3]) hat folglich auch innerhalb des absoluten Wissens keine Stelle. Hätte es aber eine solche, gäbe es also eine scientia media: so müßten auch Ursachen vorhanden sein, welche unabhängig vom Decret den in sich indifferenten menschlichen Willen an gewissen Punkten zur Entscheidung bringen, und dergleichen werden sich nirgends auffinden lassen.[4]) Für die göttliche Ausführung des Heils würde sich ferner ergeben, daß Gott alsdann

---

[1]) Ibid. p. 293.

[2]) Ibid. Neque mirum videri debet, quod videar in secundo illo momento statuere in Deo decretum aliquod conditionatum, — quia hoc in tantum differt a decretis conditionatis Hypotheticorum ante a nobis impugnatis, quantum lux a tenebris et coelum ab inferno distat.

[3]) Ibid. p. 309. Distributio scientiae divinae in simplicis intelligentiae et visionis scientiam exhaurit totam objecti scibilis. Ergo non datur media quaedam.

[4]) Ibid. p. 313. Conf. Twissus, De scientia Dei media. Arnhem. 1639.

seine Berufung hypothetisch eingerichtet und den Umständen, welche so oder anders den Ausschlag geben, angepaßt haben müßte. Und was wäre das für ein Gott, der einem Menschen gleich die Fälle und Möglichkeiten berechnet![1]) Endlich bleibt es dabei, daß jenes zweifelhafte und bedingt zukünftige Wesen weder in sich noch außer sich einen Grund hat, der sein Dasein erklärt und rechtfertigt. Das Wissen desselben wäre das des Nichtseienden, ein Nichtwissen.[2])

Mit Absicht haben wir diese Kritik ausführlich mitgetheilt, weil sie die Waffen unseres Streiters in ihrer Schärfe und Beweglichkeit vor Augen stellt.[3]) Mag es auch nur ein dialektischer Gewinn sein, wenn ein conditionales Wissen mit einem conditionalen Decret, welches Voetius in dem oben bezeichneten Sinne als Uebergang offen läßt, vertauscht wird: so konnte doch jene Kategorie mit solchen Mitteln gar nicht gründlicher bekämpft werden. Welche Stellung demgemäß Voetius zu dem Problem der Prädestination einnehme, brauchen wir kaum zu sagen. Er erscheint als ein vorsichtiger Gomarist, denn er hat alle Hindernisse und Gegengründe beseitigt, welche objectiv oder subjectiv diesem Princip im Wege stehen. Die Scheidewände zwischen dem esse, posse et operari in Deo sind hinweggeräumt. Decrete als Ausdruck der ewigen und wesentlichen Actuosität sind der Gottheit nothwendig, und sie muß sich in ihnen ihrem Wesen nach festhalten und bejahen. Man soll aber an denselben theils das Essentielle beachten, gleichsam die nothwendige sittliche Lebensregung Gottes (actus vitalis), welche aus dessen Güte entspringt und zu ihr zurückgeht, theils das absolut Freie in der schöpferischen und gestaltenden Bewegung auf die Creatur, theils endlich die Verknüpfung dieser Thätigkeiten, von welcher die Wendungen und Ausgänge der

[1]) Ibid. p. 314.

[2]) Ibid. p. 316. Objectum scientiae mediae est simpliciter non ens et nihil, ergo scientia non scientia.

[3]) Man denke hier an Schleiermachers Beurtheilung der scientia media, welcher aber auf die reformirte Kritik derselben keine Rücksicht nimmt und sie schwerlich in ihrem Detail gekannt hat. Der christl. Glaube, I, S. 327. 2. Aufl.

irdischen Dinge abhängig sind.[1]) Hat man außerdem noch erwägt, daß wir Menschen den höchsten Rathschluß immer nur vom Standpunkt der Zeitdauer, nie in seinem ewigen Bestehen erfassen: so wird man gegen jeden Angriff des Mißverstandes gerüstet sein. So urtheilt Voetius im Allgemeinen, indem er die Argumente eines Vorstius für eben so viele Abzüge von der göttlichen Vollkommenheit erklärt.[2]) Vorsichtig aber nennen wir Voetius, weil er überall die Aufnahme der Sünde in das Decret durch die Formel einer volitio permissionis bewerkstelligt[3]) und die Anklagen der Katholiken, Arminianer und „Neulutheraner," daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, geschickt und mit Berufung auf Augustin beantwortet.[4])

Dieselbe Vorsicht hält ihn zugleich in der Christologie von jeder Nachgiebigkeit gegen die Arminianer zurück. Diese sollen Ernst machen mit ihrer Verwerfung des Socinismus, sonst entgehen sie dem Vorwurf nicht, durch die Annahme einer bloßen Acceptilation das stellvertretende Verdienst Christi aufgehoben zu haben.[5]) Die Frage, ob es ein natürliches an sich seiendes Recht der Gottheit gebe, von welchem sie, ohne sich aufzugeben, nicht absehen könne, und ob diese immanente Strafgerechtigkeit oder vielmehr die erst durch das Decret und Gesetz genehmigte und

---

[1]) Vgl. die Hauptstelle De unica et simplicissima Dei essentia, Disputt. I, p. 240. In decreto Dei tria spectanda sunt. 1. Essentia Dei per modum actus vitalis significata, quatenus necessario terminatur ad ipsam divinam bonitatem amandam et ad omne possibile seu a Deo producibile secundum ideas in mente divina. 2. Terminatio illius essentiae actuosae ad creaturas producendas et sic regendas, aut non producendas et sic regendas; illam melioris doctrinae causa dicemus positivam, istam negativam. 3. Relatio rationis, quae resultat ex illa terminatione.

[2]) Ibid. p. 241. Doctrina haec de simplicitate et perfectione essentiae, scientiae ac volitionis divinae asserta, corruunt quaecunque contra providentiam Dei et absolutum, immutabile, independens praedestinationis decretum ab adversariis adferuntur cum omnibus profanis novitatibus de scientia media, de volitione conditionata, de ordine decretorum, de concursu simultaneo etc.

[3]) Disputt. V, Probl. de Deo p. 91.

[4]) Methodus respondendi calumniis de Deo authore peccati. Tom. I, p. 1119.

[5]) De merito Christi. Tom. II, p. 234.

festgestellte den letzten Erklärungsgrund der Satisfaction enthalte, — berührten wir schon einigemal, und sie war neuerlich selbst innerhalb der reformirten Orthodoxie streitig geworden. Der Reformirte W. Twiß hatte sich gegen Perkins für das Zweite ausgesprochen.[1]) Und er hatte geltend gemacht, was sich nur zu Gunsten der absoluten Freiheit sagen ließ. Giebt es wirklich eine primäre und naturnothwendige Strafgerechtigkeit Gottes: so hört der Wille auf erste und letzte Richtschnur zu sein, so wird Gott sich selbst verpflichtet und verliert die Vollmacht des Sündenerlasses und selbst jedes gnädigen Abzugs von der Vergeltung, so haben wir nicht mehr in dem positiven Gesetz den ganzen Ausdruck der Norm anzuerkennen.[2]) Hiermit war von Twiß nur eine schon früher vorhandene dogmatische Rücksicht wieder aufgenommen. Die beiden Sätze: Deus voluit quia justum est, und justum est quia Deus voluit, hatten seit Calvin beständig in einem wenn auch ungleichen Kampfe gelegen, und die ihnen entsprechenden Ansichten konnten nebeneinander bestehen, so lange sie nur relativ verschieden und entgegengesetzt sein wollten. Aber jede keckere Losmachung der göttlichen Freiheit von der Naturnothwendigkeit des Gerechtseins und des Strafens konnte Arminianische Vorstellungen einführen, sowie andererseits die einseitige Erhebung des Natürlichen über das freie Decret das reformirte Princip erschütterte. Voetius empfindet die Schwierigkeit wohl und antwortet bedachtsam;[3]) nichtsdestoweniger muß er getreu seinem Wahlspruch via trita via tuta dem Twissus Einhalt gebieten. Die Erhabenheit des höchsten Wesens würde leiden, wenn nicht die ganze Unterwürfigkeit der

[1]) Guil. Twissi Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae divinae, h. e. ad examen libelli Perkinsiani de praedestinationis modo et ordine, institutum a Jac. Arminio, responsio scholastica. Amstel. 1632.

[2]) Voetius, De jure et justitia Dei. Disputt. I, p. 361 sqq.

[3]) Ibid. p. 361. Scio rationes nostras non exiguis difficultatibus urgeri, nec forte tam evidenter omnes tolli. P. 371. Quod ad Twissum et Rhaetorfortem, non arbitror eos aliquid aliud velle, quam nullam extra Deum esse regulam, mensuram vel causam Dei voluntate aut Deo volente ac decernente priorem, a qua in liberis decretis (speciatim electionis et reprobationis) dependeat. Vide ejusdem De merito Christi. Tom. II, p. 241.

Geschöpfe auf dessen jeder Willensbestimmung vorangehendem (antecedenter ad omnem liberum voluntatis actum) Naturrecht beruhend gedacht würde. Man nehme die innere Gerechtigkeit aus demselben heraus: so könnte Gott möglicherweise auch ganz absehen von der Vergeltung, den nothwendigen Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe lösen, die Forderung seiner Heiligkeit verleugnen, dem Gesetz und Gewissen eine andere Gestalt geben, und jeder Atheismus wäre endlich nur statutarisch und willkürlich, nicht mehr durch das unbedingte Naturverhältniß des Schöpfers zu den Geschöpfen verurtheilt.[1]) Kurz Voetius zieht die Folgerungen, die auf die Zerstörung des sittlichen Wesens der Gottheit hinauslaufen. Damit aber durch das Zurückgehen von dem Willen auf die immanente Gerechtigkeit und deren Anspruch der Freiheit des ersteren kein Abbruch geschehe: muß, um mit Voetius zu reden, jenes antecedenter durch ein concomitanter ergänzt werden. Das Decret empfängt aus dem Antecedens des Wesens seine allgemeine Richtung selbst auf die Forderung der Gerechtigkeit; doch indem es sich an dieser Nothwendigkeit begleitend hinbewegt, bleibt es durchaus frei in der Bestimmung des Strafmodus und der Wahl der Sühnmittel.[2]) Ebenso entschieden oben Maccovius, Amesius u. A. Man möchte freilich erinnern, daß der göttliche Wille die Sünde ja erst zugelassen haben muß, ehe das Strafrecht überhaupt in den Fall kommt sich zu äußern; insofern wäre dennoch das Decret wieder das Vorangehende und der Knoten nur zur Hälfte gelöst. Wie nun dieser Maaßstab weiter auf die Satisfactionslehre angewendet werde, und welche anderen Rücksichten in der Schätzung des Verdienstes Christi in Betracht kommen, dürfen wir nach dem

[1]) De jure et justitia Dei, Disputt. I, p. 365 sqq.

[2]) Ibid. p. 361. Fontes solutionum sunt isti. 1. Distingue poenam et satisfactionem in genere dictam ab hac poena aut factionis specie seu speciali ejus modo. 2. Distingue volitionem seu actum voluntatis divinae quo vult, quid ex necessitate naturae seu jure naturali et tamen libere concomitanter, a volitione qua vult per indifferentiam et libere antecedenter, cujus scilicet oppositum potuisset velle. 3. Distingue turpitudinem seu deformitatem a reatu. 4. Egressus attributi divini relativi, quod respectum habet ad creaturas, est necessarius ex hypothesi positis ponendis.

Vorigen als bekannt voraussetzen. — Nur ein Punkt ist der Berührung noch werth. Voetius folgt in seiner christologischen Anschauung durchaus der reformirten Idee der Mittlerschaft. Dieser Name enthielt zwar keinen Abzug von der Homousie, ließ aber doch unbestimmt, ob Christus in der Form seiner mittlerischen Würde Gegenstand der Anbetung sei.[1]) Die Arminianer unterschieden ja zwischen der Huldigung Jesu und der Verehrung des höchsten Gottes; erlaubte nun auch die Anerkennung der Gottgleichheit Christi einen solchen Unterschied? Darüber wurde gleichzeitig auf den Universitäten von Franecker, Leyden und Utrecht gestritten. Voetius erklärt sich sehr unumwunden bejahend und gegen die Anbetung des Mittlers, indem er die rechte Mitte zwischen Lutherischem und Sociniſchem Irrthum behaupten will. Die Anbetung Christi hat ihr Recht mit Bezug auf dessen göttliche in die Trinität fallende Natur; wird dagegen Christus als Mittler gedacht: so heißt das soviel, als daß er vermöge der göttlichen Oekonomie die zweite untergeordnete Stelle einnimmt, also der obersten Region der Andacht entzogen wird.[2]) Das Mittlerische seiner Stellung bringt erst die Anbetung zu ihrem letzten und wahren Ziel und Object, kann sie also nicht auf sich selber haften lassen. Auch wird in Christus immer nicht die absolute Majestät und Glorie angeschaut, welche der strenge Begriff des Anbetens für sein Gegenständliches verlangt.[3]) Sollte dennoch der höchste Ausdruck der Verehrung Christus zukommen: so müßte diese auch auf dessen menschliche Natur bezogen werden, was aber nur möglich ist, wenn dieselbe nach Lutherischer Uebertreibung mit den absoluten Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart ausgestattet wird.[4]) Zugleich würde der Vorwurf der Socinianer begünstigt,

---

[1]) An Christus qua mediator sit adorandus. Disputt. I, p. 520 sqq.

[2]) Ibid. p. 528. Christum quatenus mediator est, patre minorem eique subordinatum et inaequalem esse, quae tamen inaequalitas non naturalis et substantialis sed oeconomica et relativa.

[3]) Ibid. p. 529.

[4]) Ibid. p. 529. In quo non est fundamentum adorationis, aestimatio scilicet debita excellentiae, majestatis et gloriae supremae atque infinitae, illud non est

als ob der christliche Glaube eine zwiefache Anbetung neben einander stelle, während es doch nur die Zwecke der einen waren, die den Sohn Gottes bestimmten, aus der Gottheit heraus und in seine mittlerische Stellung einzutreten.[1]) Ebenso war bei gleicher Fragestellung von Früheren geurtheilt worden, während Andere wie Amesius das Dogma selbst und die Lehre von den beiden Naturen für das andere Resultat benutzten und benutzen konnten.[2]) Aber den Sinn wenn nicht den dogmatischen Wortlaut der reformirten Anschauung der Person Christi hat Voetius auf seiner Seite. Denn wie diese an der Erscheinung Christi gern das Dienende und Werkzeugliche überhaupt hervorhob und deshalb den Namen Mittler mit Vorliebe wählte: so mußte sie auch dessen Person in ein Licht stellen, nach welchem die wahre Gottesanbetung nicht zu ihm sondern über ihn erhebt.

Aus dem Verlauf der Wiedergeburt und Heiligung werden nur einzelne systematisch wichtige Punkte von Voetius herausgegriffen. Wichtig war es aber, die Kette der Gnadenwirkungen nirgends zu Gunsten einer vermeintlichen Freiheit unterbrochen zu glauben. Es ist nicht genug an dem ersten durchgreifenden Antrieb, ein zweiter Act muß die Frucht des ersten aufnehmen und unter werdender Theilnahme des menschlichen Willens erhalten. So vertheidigt Voetius die sogenannte gratia subsequens, um so mehr da von ihr die unbesiegliche Kraft, die keinen Widerstand duldet, ausgehen muß.[3]) Wichtig war es ferner, die Unabhängigkeit der

---

adorandum. — Mediator non est primum efficiens et ultimus finis, primum et summum verum ac bonum infinitum aeternum etc., nec primus et supremus autor seu causa efficiens omnis boni et salutis, sed est causa inferior tum procatarctica seu meritoria tum instrumentalis et hac ratione collator bonorum, in cujus nomine, per quem et propter quem tendimus in summum bonum, Deum scilicet.

[1]) Ibid. p. 530. 35. Sequeretur et concederetur Socinianis esse duos Deos, duo numina σεβάσματα, quorum unum summum alterum subordinatum, saltem non possent solide nova illa monstra in lucem protrahi et contundi, nec quarta classis argumentorum pro deitate Christi contra exceptiones eorum accurate et perspicue defendi, nec illi idololatriae convinci.

[2]) Ibid. p. 536 sqq.

[3]) De gratia subsequente. Disputt. V, p. 716.

erwählenden Absicht Gottes von jedem dermaligen Zustande seiner Objecte anschaulich zu machen. Ehe die Symptome der Erwählung in den Einzelnen sichtbar werden, steht deren Bestimmung im Verborgenen unwiderruflich fest. Voetius stellt recht absichtlich seine „Erwählten vor der Bekehrung" in die weitesten Entfernungen von der Gnade, mit der sie doch ein unsichtbarer und unzerreißbarer Faden verbindet. Sie können innerhalb und außerhalb des Christenthums stehen, Getaufte und Ungetaufte sein, an den Sacramenten Theil haben oder nicht, denn diese haben nur die Nothwendigkeit der Vorschrift, ohne unentbehrliches Medium zu sein, — können unter heidnischer oder heuchlerischer Umgebung leben, wo nur die Lesung der h. Schrift das berufende Wort ihnen zuführt, ja an persönlicher Verschuldung manchen Nichterwählten gleichen; — allen Gattungen des Menschenstoffes prägt sich mit gleicher Leichtigkeit der geheimnißvolle Stempel der Bestimmung ein. Dagegen giebt es vom Standpunkt der Erwählung keinen unentschiedenen und mittleren Zustand (status intermedius). So unvollkommen die ersten Anfänge der Bekehrung erscheinen mögen: so sind doch niemals spielende und trügerische Reizungen eines ab- und zufließenden Gnadengeistes anzunehmen, sondern je größer namentlich für die, welche zuvor dem christlichen Bündniß gar nicht angehörten, der Abstand ist: desto sicherer und unaufhaltsamer wird die einmal eingetretene Umkehr ihren Weg bis zum Ziele innehalten.[1])

An das Ende seiner Disputationen stellt Voetius eine Untersuchung, die auch uns einen angemessenen Schluß dieses Abschnitts an die Hand giebt. Unter den Streitsätzen, an welchen, da sie scheinbar undogmatischer Art waren, die Lutheraner und Reformirten doch den weiten Umfang ihrer Meinungsverschiedenheit zu

[1]) De statu electorum ante conversionem. Disputt. II, p. 402, p. 406. Dieser Stand erlaubt drei Klassen: 1. electorum sed nec foederatorum nec regenitorum in infantia, 2. electorum foederatorum et in infantia regenitorum, sed in adulta aetate demum a Gentilismo, Epicuraeismo aut Libertinismo aut formali hypocrisi conversorum, 3. electorum ab infantia regenitorum et inde in foedere educatorum ac viventium sed incomplete tantum conversorum.

messen pflegten, betrifft einer den Tod der einzelnen Menschen und dessen Gegebensein durch die göttliche Vorsicht. Die Einen legen großes Gewicht darauf zu behaupten, daß Gott den Tod jedes einzelnen Menschen nach Art und Zeit vorausbestimmt,[1]) die Andern es zu leugnen. Auf reformirter Seite ergiebt sich die Folgerichtigkeit der deterministischen Annahme von selbst. Einem Voetius, wenn er seinen Voraussetzungen folgt, kann Beweis und Widerlegung nicht schwer werden. Er braucht ja nur auszuführen, was von allem irdischen Geschehen gilt, daß es an dem Concursus Gottes und der Natur, d. h. aller natürlichen, künstlichen und zum Theil sittlichen Erhaltungsmittel hänge. Denkt man dieser letzteren allein: so hat die Zufälligkeit ihr Recht; äußere Umstände und willkürliche Eingriffe entscheiden nach den Naturgesetzen oft auch das Wichtigste. Hat man aber, was nicht fehlen darf, das ganze Zusammenwirken der doppelten Causalität im Auge: so folgt unmittelbar, daß alle niederen und secundären Ursachen von der höheren beherrscht werden, welche dann besonders über die Lebensgrenzen der Menschen unbedingt verfügen muß.[2]) Auch Bibelstellen unterstützen hier und da diese Folgerung. Die Gegengründe, welche von der Nothwendigkeit der Mittelursachen, von der endlichen Zufälligkeit der Dinge oder dem freien Willen ausgehen, weist Voetius als eben so viele Mißverständnisse ab, zumal er das conditionale Wissen Gottes schon früher widerlegt, und es macht ihm offenbar Vergnügen, oberflächliche Argumente, z. B. daß durch seine Behauptung die ärztlichen Heilmittel überflüßig oder vergeblich gemacht würden, schlagend zu beantworten.[3]) Warum aber sträuben

---

[1]) Voetii Dissertatio epistolica de termino vitae, Disputt. Tom. V, Append.

[2]) De termino vitae p. 11. 12. Potest ergo utrumque vere et proprie dici, vitam posse abbreviari et non posse, fatum cujuscunque esse mobile et immobile, diverso scilicet respectu. Si enim effectus comparetur ad causam primam ejusque infallibilem praescientiam et immutabile decretum, est immobilis, — sin vero comparetur mors fortuita ad causas secundas et proximas, — mobilis dicendus est. — Sic tamen ut neutro loquendi modo alterius causae necessitas tollatur. Assertiones istae non tollunt sed potius valide inferunt causae primae et secundae efficaciam et necessarium concursum, quamvis necessitas sit inaequalis.

[3]) Ibid. p. 58. 97.

sich die Lutheraner so heftig gegen diese Zumuthung, indem sie das Lebensende zwar auch in Gottes Hand legen, aber nicht in jedem Falle noch unabänderlich fixirt sein lassen? [1]) Nicht bloß der Zusammenhang jenes „fatalistischen" terminus vitae mit der reformirten Erwählungslehre, auch nicht der geringere Grad, wohl aber die Art ihres Vorsehungsglaubens hielt sie zurück. Der Lutherische Standpunkt war unphilosophischer, aber praktischer und lebendiger gestimmt; der Lutheraner wollte von der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge, welche die menschliche Lebensdauer bestimmen, sich nicht ganz lossagen; er verschmähte es, in jedem Augenblick auf die unzeitliche Ursache zu schauen, mitten aus dem Wechsel der zeitlichen heraus, damit ihm nicht das lebendige Bild einer mit der Zeit fortgehenden Vorsicht abhanden komme, die bald tiefer bald weniger tief und ausschließlich in die irdischen Angelegenheiten eingreift. Er wollte ebenso wenig Werth und Wirkung menschlicher Handlungen lediglich an den inneren Verlauf der sich empirisch und zeitlich vollziehenden göttlichen Verfügung preisgeben, damit nicht die sittliche Wahrheit der Wechselwirkung zwischen dem Thun und Lassen der Menschen und gewissen göttlich geordneten Folgen zerstört werde. Um dies sich selber und Anderen zu verdeutlichen, beriefen sich die Lutheraner auf eine Auswahl secundärer Ursachen, die nicht ohne Weiteres mit einem göttlichen Fatum verflochten werden dürften; über die reformirte Ansicht können sie sich nicht anders als dahin, freilich ungenau und unklar, erklären, daß nach derselben das Lebensende jedes Menschen sine respectu causarum secundarum, physicarum et voluntariarum von Gott bestimmt sei.[2]) Jede dieser Denkarten soll nun auch einen sittlichen Antrieb in sich tragen. Wer Lutherisch glaubt, darf gleichsam kämpfen mit der Vorsehung, ob er vielleicht sein Dasein mit

[1]) Terminus vitae nec casualis nec absolute fatalis est, sed unicuique homini a Deo certo respectu ac ordine constitutus ac definitus; h. e. non est absolute necessarius, fixus et inevitabilis, ita ut nullis precibus, nullis medicorum artibus, nullis bene vivendi legibus extendi, nulla pariter impietate, nulla intemperantia, nullis periculis aut aliis modis breviari possit. Quenst. Syst. IV. p. 544. 45.

[2]) Quenst. l. c. p. 546.

Mitteln des Gebets, der Tugend und Sorgfalt oder Kunst und im Vertrauen auf Drohung und Verheißung länger, als wenn er irgend ein Gutes unterließe, zu fristen im Stande sei. Wer reformirt glaubt, soll in gespannter Thatkraft die ihm gegönnte Spanne Zeit für sich und Andere auskaufen, ohne eine pflichtmäßige oder vorgeschriebene Sorge für sich selber zu verabsäumen,[1]) dem Ende aber mit der Standhaftigkeit eines Märtyrers entgegengehen, welcher weiß, daß es nicht die List oder Gewalt seiner Feinde ist, die seinem Leben ein Ziel setzt.[2]) Mit Gründen an dieser Stelle zu fechten war eitel. Die confessionelle Religiosität geht in die individuelle über, und sollte dieser in unserem Falle ein kirchliches Gepräge gegeben werden: so war das nur durch die nachhaltigen Mittel der Erziehung, der Ueberredung und Ueberlieferung möglich.

Wir verlassen die reformirte Theologie in einem kritischen Wendepunkt. Voetius hatte sich so einseitig seiner Methode überlassen, daß in der scholastischen Ungestalt und Endlosigkeit seiner Disputationen jede Uebersicht eines Ganzen unterging. Daß die Nachfolger in gleicher Weise zu dogmatisiren fortfahren würden, war nicht wahrscheinlich. Auch irrte sich Voetius, wenn er den Philosophen Carteſius aus dem Felde geschlagen zu haben meinte. Vielmehr wurde er nur das Haupt einer Partei, in welcher der reformirte Scholasticismus in seiner bisherigen Form allen Neuerungen Widerstand leistete. Indem sich von diesen steifen Voetianern andere theils philosophisch gefärbte theils religiös veredelte oder gemilderte Richtungen ablösen, tritt eine frische und interessante Bewegung, die bis gegen Ende des Jahrhunderts andauert, in die reformirte Theologie.

Diese theologischen Schulbildungen und Schulreformen darzustellen, bleibt einem folgenden Abschnitte dieses Werks überlassen. Hier sprechen wir schließlich nur dasjenige aus, wofür die bis-

[1]) Voet. De term. vitae p. 14. Quamvis homo ignoret intentionem et consilium causae primae, ex quo pendet eventus, ipse tamen non debet quiescere aut remissius vitae suae attendere aut media negligere, sed agere quod in se est ex praescripto voluntatis divinae.

[2]) Ibid. p. 61.

herige Entwicklung schon einigermaaßen als Beweis gelten darf. Die reformirte Theologie unseres Zeitalters hat eben so Viel geleistet als die Lutherische. Jede dieser beiden dogmatischen Gestaltungen ist aber im Laufe der Zeit dergestalt mit sich einig geworden, daß sie allem Anschein nach nur als untrennbares Ganze geschätzt, nur in inniger Uebereinstimmung mit sich selber und nach ihrer eigenen Folgerichtigkeit gebilligt oder verworfen sein will. Geist und Grundrichtung dulden auch wirklich kein bloß indifferentes und eklektisches Verhalten. Aber dennoch muß es möglich sein, von einem höheren Standpunkte aus gewisse Vorzüge zu bezeichnen, welche die eine Lehrweise über die andere erheben. Und wir sprechen wohl nicht bloß unsere eigene individuelle Meinung aus, wenn wir sagen, daß die Lutherische Lehrbildung vornehmlich in der Anthropologie und Soteriologie sowie in der Anschauung von der heiligen Schrift, die reformirte dagegen in der Theologie und der maaßvollen Behandlung der Lehre von Christus und den Sacramenten ihre Stärke und ihr Verdienst habe.

Register.

(Die beigefügten Zahlen sind die bezüglichen Seiten des Textes.)

Abendmahl, Lutherische Auffassung und Zusammenhang mit der Ubiquität, 64 ff. 321. 373, reformirte Ansicht, 452.
Acceptilatio gratuita, Arminianische Theorie, 444.
Adiaphora, 56. 57.
Aemter Christi, 320. 353 ff., reform. Lehre, 421.
Affelmann, 248.
Alsted, seine Encyklopädie und Kanonik, 202. 223. 225. 383, sein Lehrbuch, 385 ff.
Amesius, 389.
Amsdorf, 59.
Analytische Methode, 46. Einführung derselben im Lutherthum, 300.
Andreä, Jakob, 59.
Antinomismus, 53. 57.
Anthropologie, 32. 41 ff. 108. 384 ff. 402. 416. 419.
Aretius, 130.
Aristotelismus, von Melanthon wieder aufgenommen, 179. S. Philosophie.
Arminius, Arminianer und deren Lehrbegriff, 381.
Augustinismus. Anschließung der Reformatoren an ihn, 13. Stellung der Reformirten zu demselben, 418.
Augsburgische Confession, 67.
Baier, J. G., Anhänger des Musäus, sein Compendium, 353.
Balduin, 177. 247. 302.
Bellarmin, 280—83. 286—96.
Beza, theol. Tractate und summa Christianismi 121. 159. 393.
Bochart, 158.
Brenz, Erklärer der Ubiquität, De personali unione etc. 65.
Brochmand, System desselben, 269. 300.
Bucanus und dessen Institutionen, 394 ff.
Bullinger, 129.
Buzer, M., 98.

Cäſalpinus, 184.
Calixt, Vater und Sohn, 248. Epitome und analytiſche Methode, 300. 308.
Calov, als Exeget verglichen mit Grotius, 164, ſcholaſtiſche Methodik, 202. Dogmatiſcher Virtuoſe und Gegner des Synkretismus, 313. Systema locorum theoll. 332 ff. Theorie der chriſtlichen Offenbarung, 336 ff. Ueber Trinität und Schöpfung, 339 ff.
Calvin, Erörterung ſeiner Institt. christ. rel. 81. 99 ff. Prädeſtination, 118—124.
Camero, 163.
Capellus, J. und L., 163.
Carpzov, 172.
Carteſius, Streit mit Voetius, 455.
Caſelius, 185.
Caſuiſtiſche Moral, 177.
Cauſalität, Wichtigkeit dieſer Kategorie, 195. 323. Cauſalmethode, 315.
Cave, W., 170. 71.
Chemnitz, M., Bearbeiter Melanthons, ſeine Loci, 50. 70 ff.
Cherbury, Muſäus gegen ihn, 215.
Chriſtologie, ſiehe die einzelnen Artikel.
Chyträus, D., 184. 248.
Centurien, Magdeburger, 168.
Certitudo salutis, 124. 402. 418. 435.
Clericus, 170.
Coccejus, Coccejaner, 387.
Communicatio idiomatum, erſte Aufſtellung 64, genauere Erklärung nach Hutter 256, nach Gerhard 267. 300. Werth der Idiomenlehre, 273.
Concordienformel, deren Standpunkt und Wirkſamkeit, 66 ff.
Crocius, 383.
Cruſius, M., 77.
Dalläus, 170.
Dannhauers Hodoſophie, 315. 19 ff.
Decretenlehre, reformirte, 412. 390. 467.
Delbrück, Kritik von Melanthons Loci theol., 33. 40.
de Dieu, 382.
Dodwell, 171.
Dogmatismus, Begriff deſſelben, 157.
Donellus, 382.
Dortrechter Synode, 381, 431 ff.
Duräus, 382.
Elzeviriſche Ausgaben, 158.
Erwählungslehre, ſ. Prädeſtination.
Eſchatologie, 391.
Ethik mit der Dogmatik verbunden, 173.
Exaltatio und exinanitio, ſ. Stände Chriſti.

Feuerborn, 278. 368.
Flacius im Majoristischen Streit, 58. 59., gegen Synergismus, 60. Verdienste um Hermeneutik und Bibelstudium, 160 f.
Freiheitstheorie nach König, 325 ff., vgl. 419.
Gataker, 159.
Gerhard, J., über das Recht der Philosophie, 207, Hodegetik, 225. Seine Bedeutung als Dogmatiker, 259 ff. Mittheilungen aus den Locis theol. 261 ff.
Gesner, 247.
Glassius, Begründer der philol. sacra, 161.
Glaube, protestantischer Hauptbegriff, 28. 73. 94. 114. 293. 375. Glaubensanalogie und Glaubensartikel, 241 ff.
Gloria Dei, 88. 118. 399.
Gomarus, Vorfechter der Dortr. Synode, 437 ff.
Grotius als Exeget, 164. Von der Genugthuung, 444.
Grynäus, 142. 383.
Hackspann, 163. 248.
Hafenreffer, Tübinger Kanzler, 78. 79. 247. 278.
Harmonistik, 168.
Hebraisten und Puristen, 159.
Heerbrand, Kanzler von Tübingen, 77, 247.
Heidegger, 383.
Heidelberger Katechismus, 127. 407.
Heinsius, D., 167. 383.
Henich, J., 248. 311—13.
Hiemer, 247.
Hildebrand, J., zur Schule Calixts gehörig. 311.
Himmelius, 247.
Himmelfahrt Christi, reform. Auffassung, 135. 427.
Höllenfahrt Christi, 68. 426.
Höpfner, 247.
Höschel, 170.
Hoffmann, D., 214.
Hoornbeck, reform. Dogmatiker, 383.
Hornejus, K., Schüler Calixts, 248. 311.
Hottinger, 383.
Huber, S., Huberianismus, 283.
Hülsemann und dessen Breviarium, 225. 247. 315—17.
Hunnius, Aegidius und Nikolaus, Lehrer in Wittenberg, 163. 243. 247.
Hutter, L., Vertreter der reinen Orthodoxie, Charakteristik seines Compendiums, 154. 225. 246. 251—59. Sein größeres Lehrbuch ebendas.
Hyperius, A. G., und dessen reform. Lehrschrift, 130. 225.
Idealismus, reformirter, 417, Cartesianischer, 460.
Ignatius, Beginn des Streits über die Echtheit der Briefe, 171.
Ittig, 170.

Junius, Fr., Dogmatik in Thesenform, 139.
Keckermann, B., 383. Praecognita philosophiae, 202. Philosophische Heterodoxie seiner Dogmatik, 408 ff.
Kirche, Lehrstück von der Kirche, 49. 349 ff. 451.
König, dogmatischer Virtuose, 248. 313. Sein Compendium, 321. Analyse des Freiheitsbegriffs, 325 ff.
Kortholt, 170.
Kromeyer, Theologia posit. polem. 315. 330.
Kryptocalvinistischer Streit, 63.
κρύψις und κένωσις, Streit der Tübinger und Gießener, 279.
Lange, 247.
Leusden, 159.
Leydecker, 383.
Leyser, Polyk., 163.
Luther, der Prophet der Reformation, 21—23. Verhältniß zu Melanthon im Dogma, 35. Spätere ausschweifende Verehrung Luthers, 228 ff.
Lyser, W., 247.
Maccovius, niederländischer Theologe, Proceß der Dortr. Synode gegen ihn, 441. Seine Loci communes, 442 ff.
Majoristischer Streit, 59.
Maracci, Uebersetzer des Koran, 158.
Maresius, gemäßigter Gomarist, 442. Streit mit Voetius, 460.
Martini, Cornel. und Jakob, 185. 189. Metaphysik des J. Martini, 189 ff.
Mayer, J. F., 248.
Meisner, Balth. und Joh., 199. 225. 247.
Melanthon, erster Dogmatiker des Lutherthums, 21 ff. Erste Gestalt der Loci theologici und nachherige Veränderungen, 25—45. Sein Verdienst im Ganzen, 49. Die Wiederaufnahme philosophischer Studien, 179 ff.
Menzer, 277. 78.
Metaphysik, scholastische Ausbildung derselben, 189.
Methodik, philosophische Vorschriften derselben, 203.
Molinäus, P., 433.
Musäus, Joh., Haupt der Jenaer Theologie, 213, gegen Cherbury und Spinoza, 216—19. Dogmatische Abhandlungen, 344 ff. Lehre von der Kirche, 349.
Mylius, 247.
Naturen Christi, 65. 133. 255 ff. Voetius über Anbetung Christi, 475.
Oekolampadius, 98.
Offenbarungstheorie nach Calov, 336 ff.
Olearius, 177. 225.
Olevianus, C., 383.
Onomatologie und Pragmatologie, 322.
Orthodoxie, allgemeiner Begriff derselben, 250. 343.
Osiandrischer Streit, 61 ff.
Osiander, Lucas und Joh. Ad., 247. 278.

Pareus, 382 f.
Pelagianismus, Stellung der Reformirten zu ihm, 418.
Pelargus, halblutherischer Theologe, 248. 301.
Petavius, 171.
Petrus Martyr Vermilius, Loci communes, 130.
Pfeffinger im synergistischen Streit, 60.
Philosophie, Schulbetrieb derselben im 17. Jahrhundert, 178 ff.
Piscator, dessen Ansicht vom thätigen Gehorsam Christi, 163. 383. 422.
Pictetus, 383.
la Place, 383.
Polanus von Polansdorf, Syntagma theol., 396. Decretenlehre, 399.
Pragmatologie, 322.
Prädestination, reform. Dogma, 118. 124. 137. 399. 412. 417. 438 ff. 442. 471. Lutherische Lehre, 283.
Protestantismus, Frage nach dem Princip desselben, 7 ff.
Quenstedt, letzter Hauptrepräsentant der Wittenberger Schule. Buchmäßige Orthodoxie und Werth seines Systema theol., 357. Mittheilungen aus der Soteriologie und Sacramentslehre, 363—378.
Ramus und Ramistische Schule, 183. 384.
Rathmannischer Streit, 265.
Rechenberg, 170.
Rechtfertigungslehre, 12. 115. 135. 292. 334. 414.
Rhegius, Urb., formulae caute loquendi, 72.
Rivinus, 170.
Röber, P., 247.
Sacramentslehre, 140. 41. 452 ff.
Sadeel, 139.
Sagittarius, 170.
Satisfaction, Verdienst Christi, 295 ff. 317. 335. 356. 395. 405. 430. 472.
Saubert, 248.
Scheibler, Chr., Metaphysik desselben, 193.
Schenkel über das Princip des Protestantismus, 8 ff.
Scherzer, Breviculus, System der Theologie, 247. 315. 330.
Schlüsselburg, 302.
Schmidt, Sebast. und Erasm., Luther. Exegeten, 163.
Schneckenburgers Beurtheilung der reform. Lehrgrundsätze gegen Schweizer, 87—89. 123—25.
Schöpfungslehre, 341. Kirchliche Bestreitung des Keplerischen Weltsystems, 342. 461.
Schriftprincip und dessen genauere Auseinandersetzung, 236 ff.
Schweizers Ansicht vom reform. Princip, 81. 85.
Scientia media, reform. Kritik, 468.
Selnecker, Nik., Commentator Melanthons, 51.
Simon, Rich., 162.

Socinianer, Gerhards Bestreitung derselben, 295.
Soteriologie und Stufen der Heilsgewinnung, 113. 292. 362 ff. 440 ff. Daselbst über Buße, Bekehrung, Erleuchtung u. s. w.
Spinoza's Tractatus theol. politicus, 216.
Stände Christi, Lutherische Darstellung, 274 ff., thätiger und leidender Gehorsam ebendaselbst, reformirte Darstellung mit Rücksicht auf Piscator, 425 ff.
Striegel, Victor., Commentator Melanthons, 51. 60.
Sturm, Joh., 184.
Suarez, Einfluß seiner Metaphysik auf die Protestanten, 185.
Sünde, Erbsünde und göttliches Ebenbild, 280. 284 ff. 416. 418 ff. Sünde wider den h. Geist. 138, 360.
Supralapsarischer und infralapsarischer Standpunkt, 401. 431.
Symbolische Bücher, 67. 98. 126.
Synergistischer Streit, 59.
Synthetische Ordnung der Dogmatik bei den Reformirten, 128. 388—90.
Taurellus, Nik., Philosophiae triumphus, 183.
Terminus vitae, Streitartikel, 477.
Theologie, Begriff und Eintheilung derselben, 231 ff. Verhältniß zur Philosophie, 206 ff.
Theologie im engeren Sinn, Entwicklung der Gottesidee bei den Reformirten, 398 ff. 410. 464 ff. Im Lutherthum, 265. 323.
Thummius, 247. 269. 278.
Tod Christi, reformirte Ansicht über dessen Wirkung, 405.
Traducianismus, 319.
Trinität, 105. 266. 319. 339.
Turretin, 383.
Ubiquität, Entstehung der Lehre, 64 ff. Polemik der Reformirten, 133. 421. Uebrigens s. communicatio idiomatum.
Unio mystica, 367—72. Aehnliche reformirte Bezeichnung, 451.
Vedelius, Nikol., 213.
Verdienst Christi, siehe Aemter und Satisfaction.
Voetius, Gisb., reformirter Scholastiker. Sein Streit mit Cartesius, 460 ff. Seine dogmatischen Disputationen über Aberglaube und Idololatrie, Schöpfung, scientia media, göttliches Strafrecht und Genugthuung, Anbetung Christi und Terminus vitae, 462 ff.
Vorsehung bei Zwingli und Calvin, 95. 106., im Lutherthum, 327. 28.
Vorstius und sein Verhältniß zur Dortr. Synode, 382. Tractatus de Deo, 440.
Vossius, Gerh., 170. 382.
Wendelin, deutsch-reformirter Lehrer, sein Systema majus, 383. 389. 90. 416 ff.
Wollebs Compendium, 383. 397 ff.
Zabarella, 184.
Zanchi, Hieron., Compendium, De natura Dei, 141.
Zwingli, Commentarius de vera et falsa rel. 81. 91 ff. Standpunkt der Vorsehungslehre, 95—97.

Nachträge.

Zu S. 91. Ueber Zwingli ist kürzlich erschienen: Zeller, das theologische System Zwingli's. Tübing. 1853. — Ueber die Entwicklung der reform. Theologie im 16. Jahrhundert vgl. noch A. Schweizer, Die reformirten Centraldogmen, erster Bd. Zürich 1854.

Zu S. 154. 224 ff. vgl. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus, Die academischen Zustände im 17. Jahrhundert. Th. 1. Halle 1854.

Zu S. 265. Vgl. Engelhardt, der Rathmannische Streit, in Niedners Zeitschrift f. hist. Theol. 1854. H. 1.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: July 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

VBT 21

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 503 888 1